MINIMA TROTTA

Andrés Moya. **Pensar desde la ciencia**

Pensar desde la ciencia

Pensar desde la ciencia

Andrés Moya

MINIMA TROTTA

MINIMA TROTTA

© Andrés Moya Simarro, 2010

© Editorial Trotta, S.A., 2010, 2012
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http: \\www.trotta.es

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-308-6

«Pues amarga la verdad quiero echarla de la boca,
y si al alma su hiel toca esconderla es necedad».

(Fragmento del poema «Es amarga
la verdad» de Francisco de Quevedo)

ÍNDICE

Prólogo 11

INTRODUCCIÓN. La ciencia como una forma de pensar 15
La ineludible compañía de la ciencia 19

CAPÍTULO 1. Ciencia y pensamiento 25
Los límites de la racionalidad 25
La norma de la inteligencia 27
La tensión esencial: aproximación metafísica al conocimiento científico 32
Evitar la pregunta por el sentido de la vida humana 36
Melancolía: sobre los experimentadores intimistas 38
Filogénesis de la conciencia 44
Una visión melancólica de la ciencia 49
Proyecto filosófico sobre ontología evolucionista 52
Hans Jonas: biología filosófica y ontología evolutiva 55
El espíritu es la interacción de la materia 57
Lenguaje privado y ontología evolucionista 58
La búsqueda de la singularidad humana 59
Manipulando la contingencia 67
El futuro del hombre 69
La ciencia como metafilosofía 71

CAPÍTULO 2. Ciencia y academia 75
La universidad: una aproximación 75
Primera reflexión sobre docencia e investigación 77

La ética en la ciencia 78
Ciencia, creatividad y metafísica del movimiento 79
Segunda reflexión sobre docencia e investigación 81
Manifiesto por un retorno a la ciencia académica 85

CAPÍTULO 3. Ciencia y sociedad 89
La perfección moral de la sociedad civil 89
Bálsamo para la soledad existencial 90
Tiempo libre 91
La otra cultura 93
El activismo político de los intelectuales 95

CAPÍTULO 4. Aforismos y reflexiones breves 99
Sobre ciencia y pensamiento 99
Sobre ciencia y academia 106
Sobre ciencia y sociedad 108

PRÓLOGO

Desearía suscitar en el lector el interés por conocer lo que pudiera existir en la «trastienda de un científico», la que se va constituyendo como consecuencia del ejercicio de una actividad intelectual que no tiene parangón con cualquier otra en la historia del pensamiento. Hago mención a la trastienda porque, probablemente más de lo necesario, ese lugar acumula muchos trastos que no se explicitan, por aquello de que el edificio que se construye en ciencia «debe estar ajeno» a sus constructores. En otras palabras, si los trastos de la trastienda son, en promedio, igual de numerosos que los que se acumulan en cualquier persona, si ese cualquiera es un intelectual, tarde o temprano los va a estudiar, los va a clasificar, los va a explicitar. De hecho llevará a cabo, en algún momento de su vida de pensador, una suerte de estudio crítico donde se evalúe en qué medida los trastos han sido importantes o determinantes de su particular obra, su tienda —ella sí, explícita por definición—. Es más, no se trata sólo de un camino en una sola dirección, porque tienda y trastienda se nutren interactivamente.

La ciencia constituye una tienda particularmente rica en elementos. Su edificio es majestuoso. En esencia se trata de un edificio inteligente que se modifica y aprende de sus errores. Las teorías que desarrolla versan fundamentalmente sobre tres grandes orígenes: el Universo, la vida y la vida humana. Y a estas tres cuestiones, seculares en el pensamiento, se han aproximado también otros muchos tipos de saber. Las bases

del edificio de la ciencia relativas a la capacidad de explicar esos tres orígenes eran débiles, imprecisas y metafóricas en los albores de la ciencia moderna. Pero el ir y venir sobre ellas, haciendo acopio de todo el aparato conceptual, metodológico y empírico del que la ciencia se sirve, ha permitido desarrollar construcciones y explicaciones realmente sorprendentes. Más aún, tales construcciones han llegado a ser claves para el desarrollo de la técnica y para la intervención creciente sobre las fuerzas naturales.

Pues bien, resulta cuando menos sorprendente no pensar que tal edificio, cuando lo particularizamos en las tiendas correspondientes de aquellos que lo construyen, no vaya a influir de forma determinante en ellos, acumulando enseres en sus respectivas trastiendas. ¿Por qué no hacer explícitos estos enseres? Es aquí donde radica la supuesta diferencia entre científicos que son intelectuales y otros pensadores en general. Cierta tradición secular de la ciencia sostiene que no tiene razón de ser el hacer explícito el pensamiento que puede derivarse de ella, porque eso forma más bien parte de lo privado, de lo estrictamente personal, algo ajeno a la construcción del edificio propio de la ciencia y que carece de interés. Sería algo parecido a decir: «No hables de aquello sobre lo que no eres experto». Pero existen muchos terrenos del pensamiento que son «terrenos de nadie», perfectamente adecuados para ser analizados por todos y cada uno de nosotros, simplemente porque son terrenos «que nos interesan», que encierran cuestiones fundamentales. Nos interesa posicionarnos en torno a nuestra particular existencia: por qué existen las cosas, qué hacemos aquí, y muchas otras cuestiones. Resultaría sorprendente que la ciencia, que trata de construir teorías explicativas sobre el origen del Universo, de la vida o del hombre, no pudiera contribuir a pensar sobre tales asuntos. Es muy poco probable que ningún profesional de la ciencia no se vea influido en su trastienda, en su intimidad implícita, por los resultados de tales explicaciones. Pues bien, llevar fuera de la trastienda personal tales reflexiones constituye, a mi juicio, el «pensar desde la ciencia». Ni que decir tiene, además, que tal explicitación puede y debería tener una incidencia particular

sobre otras tiendas y edificios. Es la única forma que entreveo que pueda ayudar a resolver la vieja separación entre las culturas científica y humanista, y acercarnos al ideal racionalista del ilustrado, reforzando indirectamente una visión más originariamente fundamental y menos positiva de la ciencia.

Quiero expresar mi más profundo agradecimiento a Amparo, Andrea y Toni, por tres motivos. Primero, y más importante, porque me han ayudado a hacer mi existencia más feliz; segundo, porque han sido muy hábiles, agudos y profesionales en sus correcciones estilísticas y de contenido. Y tercero, porque de ellos he aprendido que en la vida, además del trabajo, hay muchas otras cosas maravillosas.

València, octubre de 2007

Introducción

LA CIENCIA COMO UNA FORMA DE PENSAR

Lo más parecido que encuentro para definir la obra que el lector tiene en sus manos es que se trata de un diario de reflexiones estructuradas temáticamente. Las reflexiones, dentro de cada apartado, siguen el orden temporal en el que fueron escritas, aunque no aparezca la fecha particular de ninguna. La obra ha sido preparada para su publicación a partir de un diario previo de reflexiones no estructuradas, la primera de las cuales fue escrita el 14 de agosto de 1992 y la última el 6 de agosto de 2007. Han transcurrido, por lo tanto, quince años desde su comienzo.

Creo que la justificación de los motivos que me han llevado a desear la publicación de esta obra ayudará al lector a encontrar con más facilidad su hilo conductor. En cierto modo es como si yo mismo, autor, pasase a ser un primer lector y, de forma anticipada a cualquier otro, deseara encontrar el citado hilo, haciendo explícito lo que supongo implícito. Pero no puedo dejar de pensar, en cualquier caso, que tal explicitación no sea una representación fiel del «auténtico contenido», y que cualquier otro lector pueda encontrar en el texto dimensiones que ni el propio autor ha atisbado. Pero tampoco me disgustaría esta situación: tratar de reconocer yo mismo versiones explícitas que pongan de manifiesto aquellos asuntos que están implícitos, que subyacen, que están ahí y que cualquier otro, excepto el propio autor, estaría en condiciones de explicitar.

Desde el comienzo de la escritura del diario hasta hace algo más de un año, siempre consideré mantenerlo como un texto de carácter privado donde, de tiempo en tiempo, dejaría constancia de algunas reflexiones. No obstante, considerando cómo han evolucionado las circunstancias que han rodeado tales reflexiones en el diario, no es del todo cierto que su carácter fuese estrictamente privado. Algunas de ellas, por no decir bastantes, que en primera instancia fueron escritas para el diario, luego han sido publicadas tras una cierta elaboración, las más de las veces consistente en un desarrollo o extensión de las mismas, en diferentes revistas de pensamiento o divulgación científica. Por tanto, al tiempo que he mantenido el diario en el ámbito de lo privado, también lo he considerado, desde su inicio, como una fuente primera a la que poder acudir para la presentación de ciertas ideas en los foros apropiados. Y bajo esta óptica pensaba continuarlo hasta que hace algo más de un año caí en la cuenta de dos cosas. En primer lugar, aprecié la constancia o, mejor aún, la recurrencia del tipo de temas en la mayor parte de las reflexiones que aparecen en el diario y que, como más abajo explico, se pueden agrupar en unas pocas categorías. Y, en segundo lugar, me he dado cuenta de la transformación experimentada por los contenidos o las tesis sostenidas en las reflexiones, especialmente aquellas que tienen contenidos recurrentes, sin que yo mismo lo hubiera apreciado hasta llevar a cabo, como digo, nuevas relecturas del diario. Por tanto, no era sólo el hecho de observar una cierta recurrencia temática, sino también el apreciar que esa unidad temática estaba sujeta a una cierta transformación y, por qué no decirlo, clarificación o posicionamiento más firme en torno a los diferentes asuntos tratados. Pensé entonces que aunque el diario pudiera tener su continuidad, manteniéndose bajo la misma mecánica de adición de reflexiones, no carecería de interés el presentar al público en general (¿qué lector, no obstante?) lo que puede haber estado ocurriendo en la trastienda de un científico; y pensé en hacerlo ahora, en mi plena madurez y en el momento de mi mayor actividad profesional, en el buen entendimiento de que podría hacer una segunda entrega, trascurrido un tiempo similar.

He hablado del diario de un científico y de lo que puede estar ocurriendo en su trastienda, en aquello que no está visible, pero donde se almacenan productos que pueden tener interés para su tienda. La imagen de la trastienda podría ser adecuada si, como digo, existe una interacción entre el ejercicio propio de la actividad científica (la tienda) y eso otro que queda en la trastienda, y existe un flujo de pensamiento en ambas direcciones.

Pero, al fin y al cabo, se trata de un diario de ideas de una persona particular, con formación e intereses concretos. Considero, no obstante, que existe un principio al que recurrir para trasladar al público estas reflexiones: y es que quien ha escrito esto, como comento más arriba, es un científico en activo, un profesional de la ciencia. No es frecuente encontrarse con obras de este estilo, y mucho menos en nuestro país. Podemos leer, eso sí, obras de carácter póstumo, escritas por científicos que, tras su largo periplo profesional, han decidido escribir sobre sus trayectorias profesionales y sobre cómo llegaron al descubrimiento de determinados asuntos. Esta obra dista mucho de ser una cosa tal. No es la simple narración de acontecimientos diarios durante el tiempo transcurrido, acontecimientos que pudieran cubrir desde la menor de las nimiedades cotidianas hasta alguna observación o reflexión pertinente acontecida en algún momento en particular. Tampoco se trata de cómo se llegó a dilucidar algún asunto de interés más o menos fundamental para la ciencia particular de quien ha escrito su biografía. Por el contrario, algo que me viene interesando desde hace tiempo y que tampoco abunda en la obra escrita en otras lenguas, es mostrar que la ciencia cualifica, o da las condiciones, como cualquier otro tipo de formación, para el ejercicio de la reflexión intelectual sobre asuntos que van más allá de los límites que, según se dice, suele imponer el ejercicio profesional. La ciencia y su metodología imponen en la mente de quien la practica un cierto pensamiento que trasciende, sin lugar a dudas, el ámbito de la especialización profesional. Como digo, nada muy distinto a lo que viene ocurriendo con las proyecciones efectuadas hacia los asuntos del pensamiento

por parte de muchas otras actividades profesionales. Pero sí sorprende, o al menos a mí me sorprende, el recelo con que se acoge algunas veces esa supuesta intromisión del científico cuando entra en terrenos «que no son los suyos», tildándole con excesiva facilidad de «opinión no experta», bien entendido que tales terrenos, muchas veces, no lo son de nadie, no corresponden a «expertos profesionales» y están ahí «para ser pensados y opinados» por cualquiera. Examinado bajo la perspectiva de quién tiene competencias para opinar con seriedad sobre las grandes cuestiones del pensamiento, parece como si se tratase de un enfrentamiento entre colectivos con diferente formación intelectual y bagaje cultural. La clásica división entre las culturas de las humanidades y las ciencias está llamada a diluirse porque la interacción entre ambas está más que nunca a la orden del día.

Pero también quiero argumentar en clave de crítica interna. Cierta ortodoxia científica, cuya génesis valdría la pena sondear, aduce que lo importante en ciencia es el edificio construido, y no tanto los agentes encargados de su construcción. Cuando quien practica la ciencia llega a ensimismarse con los logros positivos de la misma, o al menos ésa es mi percepción, probablemente no sea capaz de ver que «fuera de ella» existen otras aproximaciones muy respetables y de cuyo conocimiento se puede beneficiar. Porque, en efecto, esa recelosa mirada de los profesionales ajenos a la ciencia en buena medida viene condicionada no tanto por el irrefrenable éxito de los logros positivos y explicativos de la ciencia, que existen, sino por la actitud despectiva, a veces inconsciente, de quien la practica, hacia esos otros profesionales que, por tanto, buscan casi de forma desesperada cotos privados donde ejercer su racionalidad. Mi particular visión —y de ahí mi interés por sacar a la luz esta obra— es que no existen, o mejor, no deberían existir terrenos acotados para el ejercicio de la actividad intelectual desde determinadas formas de racionalidad. Es por ello que los científicos deberían ampliar su radio de acción y estar dispuestos a la promoción de foros amplios de discusión intelectual. Desde otros lugares ya nos vienen ecos sobre terceras culturas y vías de ejercicio de la ra-

zón que nos devuelven con aires nuevos al espíritu ilustrado, desgraciadamente mucho más olvidado de lo que algunos intelectuales de nuestro tiempo estarían dispuestos a conceder. Vaya por delante mi visión darwiniana de que sólo las mejores ideas son las que prevalecen en última instancia, con independencia de que su origen sea científico, artístico, filosófico o de cualquier otro tipo. Pero también, y probablemente esto sea más importante, convendría llevar a la palestra pública el pensamiento del científico, sacándole casi a la fuerza del cliché de que sólo es competente para sostener ideas en su condición de tal sobre aquellos temas para los que se ha formado. Obsérvese que no sostengo que el científico no deba llevar a la sociedad su ciencia y hacerla accesible. Digo que tiene que hacer llegar su voz como intelectual, al menos aquellos de entre los mismos que lo consideren una necesidad y se sientan capacitados para ello.

La ineludible compañía de la ciencia

Como he comentado, esta obra es una plasmación de ideas escritas con cierta regularidad y en torno a aquellos asuntos que considero han sido mis mayores preocupaciones intelectuales a lo largo de quince años. Muchas veces ha sido la lectura de algún libro de interés la que me ha llevado a una reflexión particular; otras veces, la simple apetencia de escribir aquello en lo que estaba pensando, sin necesidad de vincularlo a ningún elemento previo detonante.

Otra circunstancia que quiero resaltar en torno a este diario es la particular naturaleza de su contenido, donde he combinado, sin pretenderlo, reflexiones estrictamente científicas y profesionales con las de otra naturaleza, tanto generales como personales. Digo «sin pretenderlo», puesto que forma parte de mi idiosincrasia el no hacer distinciones o compartimentos estancos cuando pienso. La ciencia en la que vengo trabajando constituye una importante fuente de alimentación del pensamiento que desarrollo en el diario. Pero también el pensamiento general lo he utilizado muchas veces para guiar

mi propia actividad profesional. Es precisamente el desarrollo y alimentación mutua entre ciencia y pensamiento lo que he tratado de plasmar en el diario.

Tras un análisis detallado de su contenido, y casi de forma sorprendente, me he dado cuenta de que el diario admite aproximarse a él según dos directrices básicas: extensión y contenido de las reflexiones. Con respecto a la extensión, las reflexiones son, claramente, de tres tipos: largas, breves y aforismos. Y con respecto al contenido, las reflexiones se pueden agrupar en las siguientes cuatro categorías: ciencia y pensamiento, ciencia y academia, ciencia y sociedad, y reflexiones científicas.

La primera, «ciencia y pensamiento», la titulo de esta manera porque buena parte de las reflexiones están relacionadas con la naturaleza del hombre, su sentido existencial y la contribución de la ciencia de la evolución a ambos temas (naturaleza y existencia). Con alguna reflexión que se desvía del núcleo central, podrá apreciarse cómo la ciencia es mucho más que una forma particular de pensamiento entre todas las otras que vienen desarrollándose a lo largo de la historia. Aunque la reivindico como forma de pensar no excluyente, sostengo que su particular método de acceso a la elaboración del conocimiento y a la explicación de los problemas seculares es tal que, siendo relativamente reciente en el panorama de la historia del pensamiento, lo cierto es que ya no podemos prescindir de ella para inteligir, es decir, comprender de forma inteligente y explicar aquello que se sigue considerando por parte de otras formas de conocimiento como terreno difuso o proclive a lo inefable, o sobre lo que se mantienen discursos sin resolución o explicación oportunas. La ciencia puede decir algo sobre las categorías superiores del pensamiento, sobre el lenguaje, sobre el amor, sobre las emociones. Me cuesta, y mucho, pensar algo sobre lo que la ciencia no tenga nada que decir. Pero no se trata de un decir mecánico, superficial, o que no afecte a la esencia de lo que se esté tratando. Un ejemplo: no es que la ciencia pueda decir algo sobre la química del amor, y nada más al respecto, sino que de su mano puede llevarnos a explicaciones profusas sobre la

naturaleza y la gestación del proceso amoroso, incorporando explicaciones para su génesis que combinan tanto teorías químicas como biológicas y comportamentales. Lo mismo podría sostenerse en torno a la explicación de fenómenos como la libertad humana, el altruismo, la ética, las creencias religiosas, etc. Es preciso reconocer que la ciencia se ha convertido en una inexcusable compañera de cualquier otra actividad intelectual y, por lo tanto, no podemos llevar a cabo la elaboración de un discurso novedoso, radicalmente novedoso, sin tenerla presente. Con ello no estoy cerrando la posibilidad a otros discursos, otras explicaciones, o la elaboración de sistemas, programas o creencias que puedan tener un arranque independiente y sin el recurso a la ciencia. Pero ésta aporta el sustrato que permite entender por qué tales discursos se construyen y nos satisfacen o, por el contrario, nos pueden llevar al suicidio. Admito que tal carácter «panexplicativo» pueda asustar. Pero me resulta sorprendente, por el contrario, que cuando de la filosofía se dice que representa un conocimiento universal y primario, no se haga observación crítica alguna con respecto a su carácter «panexplicativo». No sé si estamos asistiendo a una suplantación o reemplazo de saberes universales, pero convendría pensar en ello, y dejarnos de una vez de la fácil acusación de cientificismo, algo que queda para un círculo más bien reducido de nostálgicos. No hay nada, ahora mismo, que no se acompañe de ciencia, y esto no se puede sostener, al menos con la misma contundencia, de ninguna otra forma de conocimiento.

Especial interés tiene para mí la reflexión en torno a la propia ciencia y, además, al entorno académico donde buena parte de ella se ha venido desarrollando. Así, alguna de las reflexiones versa sobre la naturaleza del pensar científico, su cambio a lo largo de la historia y la reivindicación de una vuelta a los orígenes de este quehacer que denominamos ciencia, siendo la academia el lugar «natural» para su desarrollo. En un ejercicio crítico extremo, muy a contracorriente de lo que los poderes políticos y económicos nos reclaman, vuelvo a reivindicar una ciencia no transida por el acceso al resultado inmediato. La academia representa, o debería representar,

el mejor de los mundos posibles para seguir comprendiendo, en buena medida porque la academia del conocimiento a la que denominamos universidad debería ser, de nuevo, la de Platón, aquella en la que no estaría permitido entrar sin saber geometría y en la que dispusiéramos de todo el tiempo libre necesario para poder desarrollar el pensamiento que nos hace libres. La disponibilidad de tal tiempo, lo que es mucho más que tiempo para el ocio, es la condición necesaria para el ejercicio de la crítica intelectual y el desarrollo del pensamiento sin ataduras, sin servilismos. Por otro lado: ¿cuántos hay en este templo que deberían estar fuera, y cuántos fuera que deberían estar dentro?

El tercer apartado lo he titulado «ciencia y sociedad». Constituye el apartado más íntimo y personal, el que justifica en cierto modo la naturaleza melancólica del que escribe estas líneas. Puede resultar cuanto menos curioso que un científico manifieste que la práctica de la ciencia pueda conducirnos a estados melancólicos, cuando se ejerce desde el ángulo de la reflexión permanente, y mirando menos en la línea de los logros positivos. En buena medida esos estados son los que creo que pueden percibirse tras la lectura de las reflexiones en clave social. Porque mal que nos pese, hemos llegado a un punto sin retorno donde más que nunca atisbamos que somos dueños de nuestra existencia. La ciencia nos ha puesto en tal tesitura, y poco podemos hacer al margen del reconocimiento explícito de tal circunstancia. Se sostiene que hoy como nunca buscamos asideros para dar sentido a la existencia y que, como nunca, está proliferando la necesidad de espiritualidad. Probablemente el motivo radique en que quien lo demanda es ajeno a lo que, por otro lado, debería conocer. Me refiero a la ciencia y lo que la ciencia nos suministra, nos explica, nos da a entender. Si antes se sostenía, y también ahora, que la formación humanística incrementaría el caudal cultural de las personas, además de la necesidad de ser buenos profesionales para una sociedad que los sostiene (a lo Ortega), lo cierto es que ya no podemos hablar de una formación humanística ajena a la ciencia. Como comenta Richard Dawkins al respecto de la teoría

de la evolución, ésta y muchas otras teorías científicas son ya tanto o más importantes que cualquier otro tópico del recetario de materias clásicas para poder evaluarnos y adoptar nuestras propias reflexiones en torno al significado de las cosas, la vida, las relaciones sociales y el Universo. Pero con un elemento adicional de consecuencias imprevisibles: la ciencia nos brinda la capacidad creciente de intervenir en la naturaleza, incluida la nuestra, y de alterar el curso regular de los hechos, y no solamente comprender y explicar. La sociedad en general tiene importantes retos a los que enfrentarse en el plano ético, como consecuencia de esta capacidad creciente de intervención sobre los procesos con que la ciencia nos dota. Entre otras cosas, ciertamente, podríamos optar por abandonar el conocimiento porque puede privarnos de felicidad.

El diario contiene, por último, una parte importante de reflexiones estrictamente científicas. He prescindido de ellas porque entendía que eran demasiado especializadas y su lectura desviaría al lector del curso o mensaje principal de la obra. Un entendido en las materias tratadas, un profesional de la biología o un científico en general, estaría en buena disposición para poder ver la continuidad entre cualquiera de las reflexiones agrupadas en los cuatro conjuntos, pero para el no entendido, la mayoría de los posibles lectores, probablemente fueran un estorbo innecesario. El hecho de retirar las reflexiones técnicas en nada desdibuja el mensaje subyacente, pues lo que se presenta se hace eco de lo que no se ha presentado.

Capítulo 1

CIENCIA Y PENSAMIENTO

Los límites de la racionalidad

Javier Sádaba, en el último capítulo de su libro *Saber vivir*, reflexiona sobre el sentido de la vida. Él mismo reconoce, tras una larga disquisición al respecto de la coherencia de la expresión, que desgraciadamente aquello que nos interesa queda fuera del marco de la racionalidad humana. Wittgenstein fue clarividente como pocos al respecto. Los límites de la racionalidad existen, existirán por siempre si yo tuviera que hacer una declaración de intenciones, y precisamente la labor filosófica sirve en buena medida para delimitar lo racionalmente accesible de lo inasible. La delimitación que supone la playa entre el océano de lo inasible y la racionalidad de lo terrestre: por ahí es por donde transcurre el pensamiento filosófico. Y somos muchos los que percibimos, siguiendo la metáfora de Sádaba, que lo importante queda dentro de ese océano, formando parte del conjunto de elementos de los que nada podemos decir, pues no disponemos de las herramientas conceptuales para su comprensión. Duele reconocer, no obstante, la intuición de que en su seno se recogen los elementos que más nos interesan, uno de los cuales tiene que ver precisamente con el sentido de la vida. ¿Qué más da, individualmente, que la frase sea contradictoria, y que sólo podamos preguntarnos sobre el sentido de aquellos elementos teóricos que son contrastables, de los que podemos decir si son o no verdaderos? A lo mejor no queremos decir sen-

tido, sino significado. Y todo ello para llegar, en un análisis público de la expresión, a un callejón sin salida conceptual en el que no decimos nada cuando nos preguntamos por el sentido de la vida. Sólo en lo que no podemos asir está lo importante, al menos en la intimidad. Y lo demás forma parte de una actividad racional supletoria que, a base de un ejercicio continuado, y por la propia curiosidad de la especie, puede llevarnos a un distraimiento permanente, socialmente esencial, con un valor personal que evaluar por cada uno. También entiendo que la poesía, el arte, la lectura y la contemplación intimista nos disponen adecuadamente cerca del terreno de lo inefable, del que nada podemos decir, excepto que sentimos profundamente que supone lo más importante. Tal contemplación permite destilar en nosotros instantes de aislamiento que reflejan la soledad existencial del individuo, y quién sabe si la de la propia especie. Más adelante haré algunas reflexiones sobre la génesis previa de la existencia frente a la esencia, el carácter ancestral de la conciencia de especie antes que la conciencia individual. Anticipando alguna de ellas: ¿qué sentido evolutivo tiene el haber llegado a una situación de autoconciencia?, ¿es una trampa de la evolución biológica? En pura ortodoxia, la conciencia de uno mismo y los corolarios adicionales que han aparecido con ella, esos que nos permiten hacer filosofía, ciencia, arte, etc., son características adquiridas. Puede incluso que sean un subproducto no adaptativo, como algo que se puede utilizar gratuitamente, pues el pago para su utilización se ha hecho con otros caracteres que les han dado soporte y sí tienen un fundamento adaptativo. Qué triste sino el haber llegado al punto de poder plantearnos el sentido de la vida y admitir que hay un océano inasible, aunque delimitado, que contiene todo ese conjunto de importantes asuntos de los que no podemos hablar. Estemos o no solos en el Universo, la realidad es que nuestra propia racionalidad, entendida ésta como la práctica de su producto más elaborado, la ciencia, nos pone ante una soledad existencial profunda. ¿Cuál? La de no saber qué hacemos aquí, y me resulta indiferente el que mi propia racionalidad me diga que no tiene sentido el preguntarme tal

cosa. El sentido tiene sus límites, pero yo siento que no los tengo. La diferencia está cubierta por el océano de incertidumbre, ese que tiene múltiples componentes sobre los que nada podemos decir.

La norma de la inteligencia

El pensamiento, la ciencia, el arte, expresiones máximas de la capacidad humana, se interpretan normalmente desde el supuesto absolutista de que son propias y exclusivas de la especie humana, sin considerar que tales habilidades son, entre otras cosas, subproducto de la evolución biológica. ¿A qué nos llevaría una consideración no absoluta de la génesis del intelecto, bajo la perspectiva de la evolución como especie?

Si se trata de caracteres aparecidos con la evolución de la especie humana, si el ejercicio de la razón y la creatividad, por ejemplo, son posibilidades que ha brindado la evolución, entonces las categorías filosóficas que se vienen utilizando para nuestro propio estudio deberían tener una dimensión evolutiva. Desde tal dimensión, las reflexiones a que nos lleva el intelecto pueden adquirir una nueva perspectiva. En otro lugar he tratado de poner de manifiesto cómo la existencia precedió a la esencia; en otras palabras, cómo la conciencia de existir es previa a la conciencia de ser en nuestra especie. Más aún, la especie ha pasado por estadios de su existencia donde los individuos no tenían conciencia de ello. Hemos atravesado también por fases donde tampoco hemos tenido conciencia de ser individuos concretos, aunque sí de existir; es decir, conciencia de individualidad. La teoría evolutiva es clave, por tanto, para poder entender y justificar la gestación de la especie humana, y las características peculiares que hemos adquirido en el proceso deben quedar entendidas como productos de la evolución.

Pero constituye un ejercicio fundamental, a la luz de la perspectiva evolutiva, delimitar la relación existente entre las características de la especie en evolución y el origen y peculiaridades que la tradición filosófica ha otorgado a, por

ejemplo, el pensamiento o la creatividad. Bien mirado, la forma de relacionar los productos de la evolución humana con las categorías filosóficas sería la de utilizar un lenguaje (metalenguaje) que hable de otro lenguaje. La teoría evolutiva puede ser un metalenguaje del lenguaje filosófico. Siendo una teoría científica, podríamos decir que la teoría evolutiva se constituye en un lenguaje que va más allá de la filosofía, como un lenguaje metafilosófico. Tomemos, por ejemplo, la lógica como producto singular de la especie humana. Aunque se necesitaría recurrir a estudios antropológicos para determinar si el razonamiento lógico es universal en nuestra especie, presumo en hipótesis que lo es. La lógica es universal y, por tanto, sus construcciones son consecuencia indirecta de la evolución. No descarto reliquias antropológicas, igual que han aparecido reliquias genéticas que no son universales, otros sistemas de razonamiento, otros mundos explorados sobre el total de mundos posibles en la historia filogenética de la especie sobre los que aún hay constancia. Pero la supuesta generalidad de que la lógica es universal justifica su origen evolutivo. ¿Por qué entonces, y sirva como ejemplo, difieren las interpretaciones que se hacen de las cosas haciendo uso de la inteligencia?, ¿por qué hay diferencias esenciales entre, por ejemplo, la naturaleza de lo que podemos conocer desde la razón según Kant y según Wittgenstein, que en su *Tractatus* ofrece siete ideas fundamentales con sus derivaciones sobre la naturaleza de lo que podemos conocer? A mi modo de ver, y por decirlo de una manera evolutiva y global, todos ellos son productos propios de la norma que delimita nuestra inteligencia.

Pero ¿qué es eso de la norma de la inteligencia? Habría que matizar, claro está, la palabra «norma». Veamos en qué consiste el término aplicado a la inteligencia humana actual. Admitamos para ello una idea intuitiva y vaga de inteligencia como capacidad para resolver problemas. La génesis filogenética de la inteligencia ha pasado por ámbitos progresivamente más amplios de actuación, saliendo de la función primera para la que sirviera, si es que sirvió en un principio para algo y no fuera simplemente un subproducto no adap-

tativo. La inteligencia, con el paso del tiempo, nos ha permitido llegar cada vez más lejos; su ámbito de actuación se ha ensanchado de una manera vertiginosa. Es de suponer que se han dado circunstancias coadyuvantes, otros caracteres relacionados con ella y, por supuesto, la evolución cultural, que han podido actuar de forma sinérgica fijando con los albores de la evolución humana genotipos más inteligentes. Esta circunstancia, de difícil verificación empírica, no resulta esencial para lo que me queda por decir.

La norma de la inteligencia, cuando pensamos en términos de individuos particulares, viene a indicar que podemos ejercitarla, por ejemplo, solucionando un problema dado de forma distinta en situaciones (ambientes) distintos. Pero se puede razonar también sobre la generalidad de la especie, y en ese caso el ejercicio de la inteligencia generará soluciones bien distintas en situaciones muy diferentes, o incluso puede darse la situación convergente de soluciones idénticas por grupos distintos ante situaciones similares. Pero esta idea de norma de inteligencia es un tanto frugal, pues en el fondo sólo recoge la circunstancia tan conocida en la evolución de que la variabilidad genética de un carácter tan complejo como éste es tan grande que, en situaciones diferentes, puede conllevar soluciones de lo más variopintas. Pero hay una segunda idea para cualificar la norma de la inteligencia, y es la de que no hemos sido hechos para pensar. Si la evolución hubiera logrado una especie con gran intelecto, probablemente hubiéramos conseguido mucho más de lo que se nos muestra, a lo largo de nuestra historia más reciente, como finos productos del intelecto. Esta frase necesita una cierta reflexión, pues se nos presenta la historia, pasada y actual, como una serie concatenada de aciertos que apuntan a un supuesto progreso y perfección de la especie, con independencia de altibajos coyunturales. Lo curioso, no obstante, es que la evolución hizo de nosotros, en un momento dado, seres para actuar en el entorno inmediato, para reaccionar con celeridad, incluso creando automatismos cerebrales que nos permitieran adaptaciones inmediatas a situaciones muy diferentes y casi sin percibirlas; pero no para pensar. No hay

evolución en acción que permita la puesta a punto de un órgano que pueda razonar con claridad la complejidad que nos rodea, la que hemos creado y la que hemos empezado a descubrir con el desarrollo de nuestras habilidades intelectivas y, por ello, prever líneas futuras de actuación con inequívoca claridad. Con otras palabras: hemos de mirarnos con cierto pesimismo, a pesar de la gran cantidad de medallas que nos venimos colgando, especialmente en la sociedad occidental.

Que no estamos hechos para pensar lo demuestran las diferentes bibliotecas que cada uno posee, la heterogeneidad de interpretaciones que se puede hacer sobre un único asunto, o la gran dificultad que se advierte en las personas para conducirse por el intrincado mundo del pensamiento de cierto alcance. A esto se lo puede llamar, con más o menos acierto, variaciones del pensar, algo que puede considerarse como una rica propiedad de la especie y un genuino producto de la norma de actuación de la inteligencia. Pero a escala evolutiva se trata de un producto joven, poco atinado, con algunos automatismos cerebrales que se han extendido («fijado» es la palabra técnica) en la especie, como respuesta a la no tan lejana selva de la que salimos, y que no son la consecuencia de una interacción con medios civilizados o, más recientemente, urbanos. Por ello nos resulta tan sorprendente la inteligencia. Dejarse llevar por la lectura es una buena demostración de lo que quiero decir. Sentirse identificado con el texto, notar como la emoción corre por tus venas, o disgustarse profundamente con lo que el autor sostiene. Todas esas situaciones las promueve el cerebro porque somos capaces de figurar situaciones distintas e incluso decir que no estamos en la misma línea, o que disentimos enérgicamente de algo; que nuestra solución al problema es radicalmente distinta. Lo que viene de fuera siempre es procesado, al menos lo que podemos percibir que viene de fuera, porque hay procesos cerebrales que se ponen en marcha como respuesta a estímulos externos y que no percibimos. Éstos sí son finos logros evolutivos. El pensamiento, el razonamiento, el uso de la inteligencia, en pocas palabras, la percepción del yo pensante, representan un último y juvenil

producto evolutivo, que no deja de ser un tenue intento de adaptación en los albores de la especie.

¿Es la inteligencia adaptativa en el mismo sentido en que lo son los automatismos cerebrales? Nuestra especie estuvo hecha inicialmente para una banda de actuaciones determinadas frente al medio ambiente, de tal suerte que si el azar o cualquier otro parámetro evolutivo ha dispuesto sobre nuestro primer cerebro una superficie de células neuronales destinadas a lo que llamamos pensamiento profundo, ello no representaría nada más que los albores de algo nuevo, porque para pensar no estábamos preparados. De hecho, pensar nos cuesta; pensar con acierto o acordar convincentemente entre todos los miembros de la especie parece tarea más que imposible. La realidad, el problema, se ve siempre de forma distinta y suele solucionarse de forma distinta. Y no podría ser de otra manera. Desde esta perspectiva, el desarrollo intelectual de la especie se ha venido rodeando de infraestructuras para la vida, sean urbanas, de transportes, de relaciones sociales, alejadas de la selva y de los pequeños grupos de convivencia de los que procedemos, y donde funcionaban eficientemente ciertas adaptaciones. Lo que quiero decir con ello es que la especie no tiene respuestas automáticas ni para su presente, ni para su futuro inmediato, pues el órgano máximo ejecutor no es una estructura, probablemente por su juventud, que esté respondiendo adaptativamente. Un observador externo deduciría sin dificultad que lo que hacemos es dar palos de ciego, que nuestras empresas sociales, económicas, científicas, culturales, son llevadas a cabo por un órgano poco «inteligente», pues el resultado es un conjunto demasiado heterogéneo, por no decir caótico, como para poder pensar que existe una racionalidad subyacente, una coherencia que da sentido al conjunto de tales manifestaciones. A esto también se lo ha llamado «la gran plasticidad» o, aunque parezca paradójico, «capacidad adaptativa de la especie». Yo creo más bien que es la consecuencia de la trampa evolutiva: tenemos suficiente inteligencia para darnos cuenta de que existimos como seres individuales, pero insuficiente para conducirnos o saber adónde vamos. Probablemente sean

automatismos cerebrales los responsables de nuestro éxito evolutivo, y el subproducto de la corteza cerebral inteligente es un último logro sin referente adaptativo, aparecido como consecuencia de la transformación hacia otros finos automatismos. Y cuando la tuvimos, empezamos a reconocer, o tener conciencia, de que ésa era la propiedad diferencial frente al resto de las especies. Parece, por lo tanto, que la inteligencia es un carácter sin referente adaptativo, y si lo tiene, se trata de uno de reciente adquisición y que nos está jugando tanto buenas como malas pasadas.

La tensión esencial: aproximación metafísica al conocimiento científico

La perplejidad que provoca la existencia es una constante a lo largo de la historia. El pensamiento sin asideros sobre nuestra existencia conduce a la angustia y la soledad. Tal ejercicio no va asociado a logro positivo alguno, y los logros positivos de la razón no sirven para satisfacer las inquietudes suscitadas por el pensamiento sobre el sentido de la existencia. Al respecto, me pregunto si la captación esencial que muchos artistas logran en sus creaciones es la representación vívida más palpable del estado de desasosiego. Sus mensajes, su sabiduría, quedan escondidos si cuando pasan a formar parte del patrimonio colectivo su obra no se interpreta correctamente, a saber: como la representación más o menos instantánea, según el tipo de obra, del sentimiento de soledad existencial que trató de plasmar el autor. No dudo de que tal patrimonialización es beneficiosa, porque puede ayudar a muchos de aquellos desasosegados que llegan a la contemplación, lectura o audición de la obra del artista, desasosegado también, a sentirse miembros de la misma comunidad invisible de los que aprecian que la felicidad no puede ser más que algo pasajero, que es engañoso pensar que la vida no sea otra cosa, cuando lo sea, que un conjunto discontinuo de pequeñas felicidades.

La sabiduría no se transmite y forma parte consustancial del trabajo del verdadero artista. Pero creo no engañarme al

pensar que tal sabiduría, entendida como el acto por captar, que no necesariamente dar sentido, nuestra soledad existencial, también puede lograrse desde otro tipo de actividades del pensamiento. No es la actividad la que marca al individuo, sino el individuo quien puede destilar sabiduría, no necesariamente conocimiento positivo, a través del ejercicio de cualquier actividad.

Tomemos por ejemplo el pensamiento filosófico. Su actual carácter profesionalizado, estructurado al modo de las ciencias positivas y con la finalidad de clarificar racionalmente cualquier actividad humana, corre el serio riesgo de alejarnos de la sabiduría que se alcanza tras la búsqueda de una explicación en torno a la existencia. La ciencia, por otro lado, debería examinar con más interés el alcance filosófico de Unamuno, Nietzsche o Wittgenstein que el de los filósofos positivistas. Éstos van a instruir y ayudar a pensar a muchos más, pero a mi juicio el alcance de su pensamiento no ha tenido la altura y trascendencia del de los anteriores. Ciertamente depuran las inconsistencias, llevan la lógica hasta el punto de demostrar como absurda buena parte de la actividad filosófica de esos a los que podríamos calificar como irracionalistas. Pero, además de servir como depuradores de la racionalidad, ¿dónde nos conducen?, ¿qué logro fundamental nos comunican?, ¿qué futuro nos dibujan? Más bien son profesionales de algo que en poco contribuye a que sepamos el lugar que ocupamos en el Universo.

Consideremos ahora la ciencia. Mucha de la ciencia que nos rodea no es ciencia sabia sino que, por el contrario, es una imitación sin pretensiones de alcance intelectual de las explicaciones fundamentales que otros han logrado. La ciencia sabia es una ciencia sin utensilios, ciencia de ideas, de puro pensamiento, donde la satisfacción no aparece tras el logro de un hallazgo que suponga una pieza más en esa hipotética cadena de aportaciones positivas al conocimiento, sino cuando de forma preferente presientes que has dado con un cuadro explicativo. La ciencia sabia escasea, pues de ella quedan excluidos complacidos y complacientes; es la ciencia la que puede suministrar un camino de comprensión sobre nuestro

sentido último existencial, al igual que tal sentido tratan de encontrarlo otros desde sus cualidades peculiares y desde sus propias formaciones. Es posible que tal consideración sobre la ciencia suponga una equivocación fundamental, que con ella no se llegue a nada pero, al igual que cualquier otra actividad pensante, puede ofrecer un producto, una impresión que ayude, que sirva a cualquier miembro de esa comunidad invisible formada por los desasosegados. Por otro lado, el acto científico creativo es doloroso, porque necesariamente rompe concepciones previas. Si no lo hace, es un acto que apoya tales concepciones, y puede producir satisfacción y reportar beneficios inmediatos. Que sea doloroso es la ineludible conclusión que se destila del hecho de nuestra finitud y limitación cognoscitiva. No podemos ir más allá en ese proceso de conocernos en toda nuestra dimensión. Por definición no se puede fabricar una teoría acabada del todo, una teoría científica, porque no podemos ser tan pretenciosos como para pensar que podamos llegar a la realidad de una teoría final, por más plausible que nos lo presenten algunos físicos teóricos. Esa tensión que se vive en la ciencia es la que lleva a algunos a estar siempre en la brecha de la insatisfacción y, por tanto, en el borde de las dudas y del desconocimiento. Una actitud crítica frente a lo que existe es la actitud teórica más razonable, teniendo en cuenta nuestro estado de conocimiento. Crear produce satisfacción, pero no la felicidad permanente a la que hacía referencia anteriormente, porque la satisfacción es nada en comparación con la puerta del abismo de dudas e incomprensiones que siempre queda abierta cuando trabajas bajo las premisas de la racionalidad científica. Y todo lo que no sea esto en ciencia es o complacencia o resignación. Los filósofos citados anteriormente son, entre otros, los que han llevado la tensión esencial que supone estar al borde de la creación y la duda permanentes hasta el último día de su existencia. Y son tantos los factores que pueden llevarnos fuera de esa práctica, incluidos algunos de tipo social que son totalmente legítimos, pero que nunca podrían considerarse válidos si lo que facilitan es obviar el enfrentamiento con el problema del sentido de la existencia. La ciencia, tomada en su totalidad,

como cuerpo inmensamente racional, no puede decir mucho al respecto, pero la práctica de la tensión esencial del que hace ciencia sí, al igual que la tensión permanente de esos otros creadores que no se someten a tanta racionalidad, porque sus respectivas disciplinas no la requieren.

Pensando sobre el término «tensión esencial» traigo a colación un libro de Kuhn que, con ese título, reúne una serie de ensayos. Curiosamente tiene un capítulo que lleva por título «Tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica». Su aproximación, a pesar de tener relación con la aquí sostenida, goza, si se quiere, de una pretensión más universal. En efecto, su descripción de la dinámica de la ciencia, como una actividad de un grupo más o menos homogéneo, es una tensión entre lo que llama convergencias y divergencias, de tal manera que la primera sería la afirmación de las teorías existentes, y la segunda la búsqueda de teorías alternativas, todo como respuesta a una situación donde la ambivalencia de interpretación ya es posible. Pero mi reflexión se inclina claramente por la actividad divergente en el marco de la acción individual. En efecto, los actos creadores son más divergentes que convergentes, aunque la felicidad esté más a nuestro alcance cuando se ejercita la convergencia. El ambiente de duda existencial al que vengo haciendo referencia, en efecto, está más próximo a la divergencia. Su efecto sobre el avance positivo de la ciencia es incierto, pero el abismo que nos separa del conocimiento absoluto es tan grande que la pulsión por avanzar en el borde de la duda permanente justifica, al menos en algunos, la decisión de no estar en el campo de la convergencia. Puede dar la impresión de que, debido a la complejidad de los problemas en la ciencia, tanto conceptual como metodológica, la resolución de los mismos en el marco de una actitud convergente sea tan creativa como el intento por plantear y contrastar teorías radicalmente nuevas. No es el caso, a mi juicio, pues en el fondo hablamos de dos actividades creativas con profundas diferencias cualitativas. Todo aquel que haya tenido la oportunidad de experimentar ambas aproximaciones habrá podido apreciar la complacencia con la que se trabaja desde la perspectiva de lo que se sabe y se

trata de ampliar, frente a aquella otra en la que se tiene por delante un muro de silencio.

Podría admitirse una línea ascendente de creatividad conforme nos aproximamos al grado máximo de actitud divergente, por no hablar de una transición radical entre una forma y otra. En la sociología de la actividad científica creadora podría ser más plausible pensar en aquellas personas que se sitúan en diferentes puntos de esta línea de creatividad creciente. Por lo tanto, dependiendo del punto en el que cada uno se encuentra, su compromiso por comprender el sentido de su existencia es diferente. No albergo la más mínima duda de que los grandes sabios de la ciencia han estado en el punto más álgido de la creación científica y, además, al borde de las mayores dudas existenciales. No alcanzo, mirando al creador individual, separar una cosa de la otra.

Evitar la pregunta por el sentido de la vida humana

La vida humana es de difícil comprensión. Se puede intentar buscarle sentido y llegar al extremo de sostener, al no haberlo encontrado, que es absurda. Pero también es posible llegar al extremo contrario y sostener que lo tiene, ya que, por ejemplo, la solidaridad, la familia, la caridad o el amor, solos o en combinación, pueden haber sido felices encuentros en tal búsqueda, encuentros a los que algunos les otorgan patente de «dar sentido a la vida». Pero existe otra vía, a la que denomino «de suspensión de la pregunta o de huida», y que se oye con cierta frecuencia. Así, dentro del ámbito de la profesión científica, cuando ésta supone un ejercicio intelectual creativo permanente, incluso extenuante, la suspensión de la búsqueda y el carecer de tiempo para pensar al respecto, puede ser la feliz solución que exima del enfrentamiento a tal cuestión. Tal suspensión se puede conseguir también desde una práctica sistemática de las relaciones sociales, por medio de una especie de frenética actividad social que excluya los momentos de estar consigo mismo y que evite al máximo posible el enfrentamiento con tamaña cuestión. La huida, dirigir la mente

hacia otros asuntos cuando la pregunta se nos viene encima, puede convertirse en una suerte de negación permanente de la misma que puede proporcionar felicidad. Pero debemos estar alerta frente a su venida, saber que la cuestión está ahí, y que el dolor que puede provocar su respuesta lo vamos a obviar orientándonos hacia otros asuntos, distrayéndonos de su cuestionamiento. No deseamos ni de lejos hacer tal excursión. Pero indefectiblemente estamos abocados, por la naturaleza de nuestra inteligencia, a pensar en el sentido de la vida.

No he mencionado la religión. La religiosidad y la práctica religiosa pueden constituir otra, si no la mejor solución racional (razonable) al sentido de la vida humana. Porque entrar en el cuestionamiento por el sentido de la vida desde la óptica de la razón de la ciencia puede conducirnos, con relativa facilidad, a la ineludible conclusión de que somos producto de la historia de la materia. Frente a tan patética conclusión resulta cuando menos complaciente echar mano de un ser creador. No cabe duda de que es un recurso que nos otorga tranquilidad y paz interior. La imagen que la religión, al menos la cristiana, nos proporciona es la de que somos entidades divinas, por lo menos creadas por la divinidad, y que estamos aquí para superar una prueba. Es decir, tiene sentido nuestra vida, lo que vivimos, pues hemos sido puestos aquí para hacer algo.

Por todo lo dicho, parece que la pluralidad de pensamientos en torno al sentido de la vida es tan enorme, que puede ser difícil una clasificación, y más aún una clasificación que siga criterios lógicos, o de exclusión, para los agrupamientos oportunos. En cualquier caso me atrevo a distinguir cuatro grandes grupos, a saber (y asumo el principio evolutivo de que todos nos sabemos existentes, sin distinción de raza, credo, condición social o formación cultural):

a) Los religiosos, para los que la existencia tiene sentido en tanto que esta vida supone la superación de una prueba, cuyo éxito o fracaso nos abre la puerta de otras existencias.

b) Los huidores, para los que la práctica permanente de la huida frente al dilema es un recurso estable con el que escapar de la angustia que produce el absurdo de la existencia.

c) Los reflexivos, quienes se enfrentan al problema, pero asumen que somos el producto de la materia y de la contingencia histórica. Cuanto mayor es la contingencia, más únicos nos hace. El reflexivo está abocado directamente a la amargura.

d) La cuarta clase, para la que no tengo nombre, pues la forman aquellos que sin ser religiosos, huidores o reflexivos, encuentran sentido a sus vidas.

La felicidad está a la vuelta de la esquina de los religiosos y huidores, no es posible para los reflexivos y debe ser consustancial a la cuarta clase. Manuales de felicidad los hay ahora por doquier, aunque más bien parecen hechos para la satisfacción de la clase de los huidores, la variedad humana occidental más frecuente en la actualidad. Existen formas orientalistas de autorrealización, conciencia del yo profundo, técnicas de ausencia de pensamiento profundo (meditación trascendental), que creo que podrían integrarse en cualquiera de las cuatro categorías mencionadas.

Melancolía: sobre los experimentadores intimistas

Hay quien no puede dejar de experimentar o explorar cuantas nuevas situaciones se le presentan, especialmente cuando se trata de viajes. Ello me da pie a pensar en dos grandes tipos de experimentadores. El primero, al que bien podría denominarse como «experimentador occidental externo», se caracteriza por el interés en la participación e inmersión en la mayor cantidad posible de nuevas situaciones y experiencias, seguidor del eslogan de «vivir la vida». No sólo es que tal experimentador se sumerge en ellas cuando se presentan, sino que las busca; su optimismo le empuja a crear nuevas situaciones. El segundo experimentador se encuentra en el otro extremo y, presumo, no es tan frecuente en la sociedad occidental. Se trata de una tipología que experimenta más con la introspección y en la intimidad. Pero adviértase, en ambos casos, que estoy hablando de una tipología de experimentadores, de individuos dispuestos a sondear, a buscar, a crear

nuevas situaciones, y que por tanto ambas tipologías, aunque de forma distinta, son intrínsecamente creativas y dinámicas. No es el momento de introducir una categorización superior para distinguir entre experimentadores e inmovilistas.

El poder identificarse más con una que con otra se debe, probablemente, a la conclusión a la que cada uno de nosotros llega cuando hacemos balance de nuestras vivencias y experiencias, de nuestra historia, cuando nos contemplamos en forma retrospectiva. Pero existe algo parecido a una especie de retroalimentación positiva, en el sentido de que ambas tipologías se nutren positivamente en sus respectivas direcciones. El experimentador externo demanda cada vez más externalidad, nuevas aventuras vitales, y perfila y destila una personalidad crecientemente optimista. El experimentador intimista sondea mundos sin apenas moverse, adquiriendo progresivamente tintes taciturnos y melancólicos. No acabo de entender, en resumen, qué faculta para que unos sean, se hagan o partan del optimismo vital y los otros, en cambio, sean, se hagan o partan de un pesimismo a ultranza. Intuyo, eso sí, que la explicación no es nada trivial. Son muchos los tratados y estudios que se han escrito sobre las ventajes intrínsecas que depara el optimismo, pasaporte y recurso número uno para la felicidad. Probablemente tenga su efecto en inmovilistas o experimentadores externos, pero tales obras llegan siempre tarde a los intimistas, quienes parecen estar blindados a sus efectos. La introspección o el intimismo propios de melancólicos y taciturnos como Pessoa o Wittgenstein no puede ser más que el producto de cierta visión pesimista de la existencia. Aunque sí son muchos los estudios críticos sobre melancólicos y saturnianos, no es ése el caso de obras que aboguen por tal tipología ni, por tanto, traten de si los experimentadores optimistas estarán o no blindados a sus disuasorios efectos.

Ambos experimentadores crecen en sus respectivas dinámicas y las practican, cuando son puras sus intenciones (quiero decir, cuando el experimentador externo sólo practica su visión y el intimista la suya, buscando y pensando desde sus respectivas posiciones) en el más profundo de los

significados del término practicar, a saber: llevar a cabo, de forma sistemática, el movimiento del pensar creativo.

La personalidad reconcentrada de un experimentador intimista puede ser el vivo exponente de educación tanto completa como deficiente, pero en cualquier caso compleja. Intuyo, no sin aportar cierta dosis de experiencia personal, que tal educación tiene de nuevo una componente íntima e introspectiva, como reinterpretando continuamente el contexto de la educación establecida y, por tanto, desarrollándose, muchas veces, sin referentes ni ayudas, a golpe de iniciativas propias, menos por independencia que por pura necesidad de ir hacia adelante. Tan es así que aun sin moverse del sitio, el experimentador intimista nunca ha visto un remanso de paz intelectual (a lo Goethe, al menos en apariencia), siempre desarrollando un proyecto de vida sobre la base de que cuando algo está iniciado hay que dejarlo porque es incompleto y hay que tratar de buscar por nuevos derroteros.

Las personas que rodean a melancólicos y taciturnos constituyen una buena fuente de constatación de la personalidad que aquí trato de mostrar. Ellos dirán que la satisfacción del experimentador intimista es una ficción, pues procede de la superación permanente de nuevos retos que, en el fondo, no es otra cosa que insatisfacción sistemática.

La indiferencia con que los demás interpretan la falta de trato social de los experimentadores intimistas se puede justificar en clave de angustia por poder terminar la obra, y el pozo de melancolía en el que están sumergidos como consecuencia de no vislumbrar fin alguno a tamaña empresa. Dice Proust al respecto en *A la búsqueda del tiempo perdido*:

«Cierto es que tenía la intención de volver a vivir en la soledad desde el día siguiente, aunque esta vez con un fin. Ni en mi casa permitiría que fueran a verme en los momentos de trabajo, pues el deber de hacer mi obra se imponía al de ser cortés y hasta al de ser bueno. Desde luego insistirían, después de pasar tanto tiempo sin verme, ahora que acababan de encontrarme de nuevo y me creían curado, ahora que la labor de su jornada o de sus vidas había terminado o se había

interrumpido, y sintiendo la misma necesidad de mí que en otro tiempo yo sentía de Saint-Loup.

»Pero tendría el valor de contestar a los que vinieran a verme o me llamaran que tenía una cita urgente, capital, conmigo mismo para ciertas cosas esenciales de las que tenía que enterarme inmediatamente. Y, sin embargo, como hay poca relación entre nuestro yo verdadero y el otro, por el homonimato y el cuerpo común en ambos, la abnegación que nos hace sacrificar los deberes más fáciles, incluso los placeres, a los demás les parece egoísmo».

Podemos preguntarnos si la frustración sería un buen diagnóstico para este tipo de experimentadores. Mi impresión es que no. Se trataría, mejor dicho, de un estado del espíritu que se iría ganando a pulso y al que se llega como consecuencia de una actividad de búsqueda permanente y sin cuartel. Ahora bien, no es necesariamente frustrante, porque el camino puede estar adobado con logros y productos puntuales, aunque, eso sí, no definitivos. La búsqueda es, vuelvo a remarcarlo, introspectiva.

Entiendo el carácter aforístico de lo que Cioran escribió. ¿Para qué iba a extender su pensamiento negativo y profundamente desconsolado y amargo al resto de sus congéneres? Sólo deseaba liberar su tensión con la concreción de una frase identificadora. Una por día, una por semana, una por año o una por vida, ¿quién sabe? Muchos son los taciturnos. A la mente me viene Unamuno. ¿O es que son muchos porque me he dedicado a buscarlos particularmente? Reconozco, en cualquier caso, que su lectura y estudio puede reconfortar tanto como ayudar a entender. Por otro lado sí que abunda la literatura sobre el análisis de la melancolía, como comentaba anteriormente.

Al estado del espíritu melancólico se puede acceder tras la pura reflexión íntima sobre el sentido de la existencia a la luz de las explicaciones que la ciencia nos brinda sobre nuestro origen y posición en el Universo. Las directrices impuestas por la educación o la inmersión en un entorno social, profesional y familiar apropiados no son nada más que bálsamos para suavizar esa cruda realidad de seres contingentes. Más de uno

ha formulado la noción de que el hombre es un ser social por naturaleza. He de suponer que si se asocializa en cierto grado, pierde sus señas de humanidad. Lo cierto es que no puedo deshacerme de la sensación de que el tiempo o el espacio, según se quiera, de naturaleza social, sólo ayuda a distanciarte del desasosiego que provoca la existencia. Estar con otros es la solución que nuestra especie ha encontrado para obviar en la medida de lo posible la práctica individual de la inteligencia. Los actos filosóficos de Wittgenstein no son otra cosa que ponerse en exclusión de toda práctica. La praxis es el invento para evitar la desesperación. La contemplación aristotélica en el tiempo libre e íntimo, por lo que hace a esa nueva metafísica que se sugiere desde el pensar de la ciencia, es el camino que conduce a nuestra amargura existencial. La solución aparente, a mi juicio, procede de inventos de práctica social variada, que distraen nuestro tiempo, que hacen que nuestro tiempo libre para el pensamiento se ocupe «con otras cosas». Así: «no hay tiempo para pensar, sino para sobrevivir en el trabajo», «no vale la pena ir por las recónditas áreas del pensamiento solitario», «somos necesariamente seres sociales», «la ciencia nos solucionará el presente y el futuro», «trabaja en el día a día», «la felicidad radica en la satisfacción de lo que haces hoy», y tantas y tantas otras referencias que funcionan a modo de guías espirituales para proporcionar una forma escapatoria y eficiente al pensamiento actual para la mayoría de occidentales. Sobre ese lento transcurrir del entorno o amparamiento social surge, en buena medida, la felicidad de la mayoría de los miembros de la especie. La vida regulada, incluso incluyendo el viaje controlado, contribuye en forma notoria a eludir nuestras mas íntimas responsabilidades intelectuales. Eso sí, uno puede morir de estrés o de depresión, pero no llegará a dilucidar dónde radica su contradicción o sinsentido existencial. Eso pertenece al ámbito de la práctica melancólica, y esa práctica está ciertamente impedida por los pronunciamientos a favor de la participación social en el mayor número de sus posibles manifestaciones por parte de los educadores, también de los intelectuales de la felicidad presente y futura, o de las clases políticas o mediáticas dirigentes.

Podría dar la impresión de que estoy haciendo referencia a una especie de huida hacia el anacoretismo. La dimensión de la reflexión personal no tiene límites fijados y cabe estar en un extremo de la línea o en el otro. Me he referido a personajes tan dispares hacia lo público como Wittgenstein, Cioran, Goethe, Unamuno o Proust. Leyendo la correspondencia de Eckermann sobre Goethe no hay lugar a dudas en lo que respecta al ambiente de participación social y compromiso con su época del escritor alemán. Pero *Fausto* no es un producto accidental de la literatura. Lo produjo una persona con una clara convicción en torno a las limitaciones cognoscitivas del hombre enfrentado, por otra parte, con el infinito deseo de saber. En este mundo globalizado por las comunicaciones, no está de más el recurso al aislamiento informativo, una forma de lucha pasiva contra la trivialización de la noticia. Podría parecer incluso ridículo el volver a situaciones anacoréticas, pero sin los extremos de la práctica continuada; es un buen ejercicio de independencia, de saberse solo en este mundo, con plena conciencia de la soledad existencial. De esa práctica, aunque limitada, sólo veo cualidades positivas. Nos puede alejar para permitirnos ver el conjunto, ayudar a negarnos contra maldades encubiertas así como a no comprometernos con banalidades. Y por otra parte, nos permite entrar de lleno en algunos claros y asumidos asideros para la supervivencia. Porque existe un largo camino entre ser feliz e ignorante o buscar activamente la felicidad cuando se sabe que hay un terreno insondable, pero del que se necesitaría tener una plena comprensión. Se trata de la felicidad pasajera, pretendida continuamente pero desde la perspectiva de que «no hay asidero alguno», de que «no puedes agarrarte de forma permanente a nada». No hay reflexión intelectual que pueda resolver el significado de la existencia. Para más de uno el llegar a tal conclusión ha supuesto acabar con su vida; para otros el aislamiento definitivo; para unos terceros una manifestación permanente de tal condición, tras la búsqueda activa de la satisfacción y la felicidad en la concatenación de eventos cotidianos. Pero todas estas «soluciones», que cubren el abanico que va desde el suicidio, pasando por el anacore-

tismo hasta la práctica social activa, distan mucho de la falta de conciencia sobre el sentido de la existencia que se observa por doquier desde la práctica de formas alienadas de frenética actividad social.

Filogénesis de la conciencia

¿Qué nos dice la evolución sobre la posible aparición de las categorías superiores del pensamiento? En ese caso debería hablar de la naturaleza de los factores que han contribuido al proceso que lleva a la individualización o reconocimiento de nuestro «ser» único. Todos, dentro de cierto rango de normalidad psicosomática, somos conscientes de nuestra unicidad. Pero además disponemos de nítidas evidencias empíricas para sostener que somos diferentes, aunque sólo sea considerando las diferencias de naturaleza genética, por no entrar en el despliegue ontogénico del ser en desarrollo.

Por lo tanto, ese linaje particular de la evolución biológica al que denominamos «el linaje humano» adquiere, en algún momento difuso de su evolución, la particular propiedad de la autoconciencia y la unicidad. El genoma y el despliegue en el desarrollo de los seres en formación ponen de manifiesto que aun llegando cada uno a tener conciencia de su unicidad, existe suficiente «ámbito de variación», el que confieren la genética y el desarrollo, como para justificar que cada uno será único, único también en cuanto a las capacidades vinculadas o asociadas a los estratos superiores del pensamiento. La pregunta que formulo es la siguiente: ¿cuánto margen otorgamos a la capacidad de pensar de forma diferente? Me viene a la cabeza el principio de homología, fundamental en biología evolutiva, que reconoce que todos los organismos comparten caracteres porque descienden de ancestros comunes. Aunque sea un tanto reduccionista la consideración, se puede mantener que esa peculiar característica de la especie a la que denominamos «pensamiento», bien pudiera ser algo tempranamente adquirido en los albores de la especie. De hecho a nuestra especie la calificamos como tal, no solamente por la

propiedad que tiene de ser autoconsciente, sino también por la de ejercer el pensamiento. Si es éste un carácter homólogo, que se despliega y transforma en los seres humanos derivados de los primeros que adquirieron tal capacidad, cabe preguntarse hasta qué punto el ejercicio del pensamiento es distinto entre todos nosotros. Dicho de otra forma: ¿por qué no pensamos todos nosotros, con respecto a cualquier cosa, de la misma manera «siempre»? Si tal fuera el caso, ciertamente deberíamos considerar que la determinación genética de ese carácter tan importante sería absoluta y, por lo tanto, el planeta estaría poblado por humanos uniformes. Todo lo contrario a lo que ocurre. El despliegue del ser humano tiene esa particularidad. Aun partiendo de dos clones genéticamente idénticos, no por ello vamos a concluir en dos seres idénticos. No existe tal cosa, porque, como digo, el despliegue ontogénico, un juego fascinante de interacciones internas y externas (con el ambiente) en el espacio y en el tiempo, permite la apertura y conclusión de seres pensantes únicos. No por ello debo excluir que la capacidad para pensar de forma diferente lo sea tanto que no pudiéramos llegar a ponernos de acuerdo. En ese sentido, y cuando nos comparásemos con miembros de otras especies con «balbuceantes» capacidades de pensamiento, deberíamos sostener que nuestra forma de pensar, aunque nos parezca que puede llegar a ser muy diferente dentro de nuestra especie, realmente es aproximadamente similar si la comparásemos con esas otras especies. Por lo tanto, el pensar diferente debe comportar un cierto equilibrio dentro de la especie; el necesario para innovar, pero también para poder entendernos y convivir.

Volvamos de nuevo a la evolución de nuestro linaje. No es trivial decir que, aunque no dirigido, más bien arborescente, el linaje humano se ha caracterizado por una continua cerebralización hasta dar con seres conscientes de su «yo». Antes de ello, al igual que ocurre en otras especies, los individuos pertenecientes a una especie se reconocen como tales. Entre ellos pueden ser indiferentes o competidores, así como parásitos o depredadores de otras especies. Tienen conciencia de su pertenencia a un grupo y proba-

blemente antes tuvieron conciencia de su propia existencia. Sería muy interesante poder evaluar de forma comparada si estos tres estados de conciencia (la del yo, la de formar parte de una especie y la de la existencia) siguieron una dinámica de aparición en orden inverso a como los indico. Es obvio, para evitar confusiones, que para ello deberíamos utilizar un concepto del término «conciencia» tal que permitiera incluir en el citado estudio especies próximas a nuestra filogénesis. Lo cierto es que los estados de reconocimiento de nuestro estatus como seres vivos, pertenecientes a una especie y únicos, comportan algún tipo de ventaja, al permitir obviar con más facilidad la agresión última que supone acabar con la vida. La supervivencia de los organismos requiere un cierto tipo de conciencia para poder escapar a las agresiones mortales, lo mismo que la que se requiere para no agredir mortalmente a un ser de tu misma especie, o la que se supone para decidir acabar uno con su propia vida. El espectáculo que nos ofrece la biología en general y la zoología en particular sobre los estados de conciencia al respecto del estatus como seres vivos, seres que pertenecemos a una comunidad que llamamos «nuestra especie» y también seres únicos, es tan plural y majestuoso que no resulta extraño saber la fascinación que la historia natural ha ejercido en muchos pensadores y filósofos, desde Aristóteles hasta nuestros días. En cualquier caso es muy probable que debamos distinguir cuando pensemos sobre la evolución de la conciencia, y para no ser demasiado laxos en el uso del término, entre una conciencia automática y otra menos automatizada o inteligente.

El proceso evolutivo que ha conducido a ese linaje humano podríamos calificarlo como «natural» y de indiscernible transición de una conciencia automática a otra inteligente. Lo «indiscernible» forma parte de la categoría de lo objetivable. Con la ayuda de la neurobiología comparada se podrá dilucidar en qué momento pasamos de una situación a otra o, mejor dicho, en qué momento sobre la primera se montó la segunda, porque lo cierto es que disponemos de ambas.

No necesariamente todo nuevo carácter o propiedad debiera conferir ventaja de forma inmediata, ser adaptativo al incrementar nuestras probabilidades de supervivencia. Consideremos, por ejemplo, la inteligencia. Bien pudiera ser, primero, que se tratase de un subproducto, un segregado que se articula en el entramado de la interacción de otros caracteres adaptativos ya existentes y, segundo, que cualquier producto novedoso y colateral no comportase mayor ventaja frente a aquellos otros que carecían de ella, al menos mientras la nueva propiedad no supusiera una gran diferencia en cuanto a capacidad de dirimir situaciones comprometedoras de la supervivencia individual. No obstante, como el mismo Darwin matizara hasta la saciedad, no podemos dejar de considerar que características nuevas, por ínfimas que pudieran ser sus ventajas, no fueran a imponerse de forma lenta y progresiva. Simplemente imaginando un incremento ligero del volumen del cerebro y asumiendo una cierta correlación positiva entre tal volumen y la inteligencia (a la que, ahora sí, le adjudicamos un valor diferencial de supervivencia), nos sorprendería ver el poco tiempo requerido para alcanzar los volúmenes craneales de nuestra especie y, por tanto, los niveles de inteligencia correspondientes.

Consideremos otro ejemplo, uno que en su momento fue objeto de consideración por parte de Konrad Lorenz para aproximarse a las categorías del conocimiento *a priori* que formulara Kant. Se trata de nuestra capacidad para emplazar los objetos en el espacio. *De facto*, somos seres de tres dimensiones. Pero ¿por qué no de dos, o de cinco y media, o de cualquier otro número? Al igual que hay seres que no distinguen colores, otros que perciben muchos más que nosotros, otros que no oyen, otros que oyen más que nosotros, podrían existir organismos con la capacidad de percibir objetos en espacios con un número de dimensiones diferente al nuestro. Nosotros, como digo, percibimos en tres dimensiones. Ello no ha impedido que podamos llegar a pensar en espacios de un número mayor. Los matemáticos pueden razonar, dudo mucho que imaginar, espacios de un número cualquiera de dimensiones. Pero es que sabemos, además, que el Universo,

según la teoría de la relatividad, requiere cuatro dimensiones para la comprensión adecuada de la fenomenología que explica. Más aún, para dar cuenta de una fenomenología particularmente complicada, la que trata de explicar al mismo tiempo las dinámicas a escala cosmológica y de las partículas elementales, especialmente en aquel preciso momento en el que el Universo era infinitamente pequeño y denso, el número de dimensiones según la teoría de cuerdas debe ser bastante mayor.

Pues bien, supongamos que aparece un individuo mutante limitado a ver el mundo en dos dimensiones. Da lo mismo la fase o estadio de nivel de conciencia que le adjudiquemos al citado organismo, o incluso que fuera un ser humano. Un organismo tal tendría, muy probablemente, mermada su capacidad de evitar un depredador o cazar una presa en relación a aquel otro que percibiera la situación en tres dimensiones. La capacidad para ubicar espacialmente los organismos, ya sean éstos presas o depredadores, es tan fundamental que a duras penas podemos pensar que una nueva característica como ésta pudiese evolucionar. Probablemente forma parte del acervo de factores bien seleccionados en los albores de la vida. Por lo tanto, nuestra especie se encontró con esa capacidad o, mejor dicho, la lleva incorporada desde el inicio de la evolución del linaje, mucho antes incluso del punto particular donde decimos que ya contamos con seres humanos.

El linaje humano sigue evolucionando. Además de las múltiples conciencias a las que he hecho referencia, hay que añadir la inteligencia creciente y, en todo caso, en algún otro momento, la capacidad de imaginar mundos, preverlos o abstraerlos. ¿Cómo si no vamos a entender la aparición del mundo abstracto que representa la filosofía o las matemáticas? Al espacio de tres dimensiones se lo denomina «euclídeo», pero la evolución biológica ha seleccionado de forma automática a los organismos para percibir en un mundo con ese número de dimensiones y no otro. El mundo lo estructuramos según esa categoría «apriorística», citando a Kant. La verdad de esa categoría del pensar es independiente de experiencia alguna; en realidad la necesitamos para poder tener experiencia.

Pero existen poderosos argumentos para sostener que tal categoría procede de adaptaciones muy arraigadas en la evolución. No hay opción desde estas consideraciones a pensar que los miembros de nuestra especie no puedan entenderse entre ellos porque los mundos evocados en sus pensamientos son inalcanzables por el resto. Somos portadores de muchas características comunes, compartidas, que nos vienen de mucho antes de llegar a ser humanos y que nos predisponen a «entendernos». Se dan muy buenas razones, sobre la base de las homologías evolutivas, para dar respuesta, sirviéndonos de ejemplos como éste y similares, al famoso problema planteado en la filosofía del lenguaje conocido como solipsismo, consistente en la dificultad de poder acceder al lenguaje o pensamiento privado de cada uno y, por lo tanto, en la imposibilidad de poder averiguar si dos personas están hablando de lo mismo cuando utilizan la misma palabra.

Una visión melancólica de la ciencia

Son melancólicos los prisioneros del mundo de los fenómenos. La lectura de la magnífica obra de Földényi sobre la melancolía me ha ayudado a resolver ciertas dudas e incertidumbres pero también (lo que es probablemente más importante) a identificar algo perdido en la ciencia de nuestro tiempo: el carácter melancólico del hombre de ciencia. Todavía no sé si afirmar que se llega a la ciencia por melancolía o que la asunción de la ciencia en toda su dimensión genera melancolía en quien la practica. La melancolía es un estado del ánimo, y en general se viene admitiendo que no se llega a tal estado en respuesta a una situación particular. El individuo deviene melancólico cuando su natural incapacidad para entender o darle sentido a su existencia se convierte en algo omnipresente. La primera frase sintetiza parte del texto de Földényi y, ciertamente, me resulta muy apropiada para lo que voy a exponer a continuación.

En primera instancia, puede parecer contradictorio afirmar el carácter radicalmente melancólico del hombre de

ciencia si nos atenemos, al menos, a lo que la ciencia, como «edificio», parece haber suministrado al bienestar humano. El edificio está profundamente vinculado a un método, a logros particulares del mismo, a su práctica, y es una entidad despersonalizada. La tesis que sostengo, no obstante, está relacionada con el ámbito del individuo que hace ciencia y con la medida en que el conocimiento que ella le suministra le proporciona claves para comprender el sentido o dar significado a la realidad y, en particular, a su propia existencia. Lo cierto es que el perfil del hombre de ciencia, como el del artista, ha ido cambiando desde sus orígenes, aunque también cabe precisar que se ha desvirtuado de forma significativa, por razones que pueden hacerse bien explícitas y que podríamos englobar bajo el epígrafe de «positivización de la ciencia». La ciencia es tanto un método como una forma de pensar que permite el conocimiento de la realidad. La conclusión última que se deriva de su aplicación sistemática es que la realidad será eternamente inasible. La paradoja de conocimiento de la realidad que deviene cuando se hace ciencia es que no hay realidad aprehendida en su totalidad. Pero el método se concreta siempre a través de una práctica individual. ¿Cómo se responde desde el individuo practicante a la convicción a la que tarde o temprano se llega sobre el carácter inaprensible de la realidad? Aunque oculta, o pretendidamente ocultada, percibimos una irrenunciable hilazón entre ciencia y reflexión existencial y, por lo tanto, entre el científico y la búsqueda del sentido de la existencia. Y a tal práctica no contribuye exclusivamente el hombre de ciencia, pues la reflexión existencial se deja en manos de otros pensadores, los humanistas, y corresponde a un dominio donde la ciencia no participa o no debe participar. El devenir reciente de la ciencia es tan espectacular en logros positivos que ellos mismos están propiciando una imagen del hombre de ciencia harto limitada. Desde dentro de la propia comunidad científica se crea el mito de la independencia que existe entre los logros del conocimiento científico y las grandes preguntas en torno al ser y a la existencia. Sorprende aún más tal desvinculación de la reflexión existencial cuando es algo habitual en

cualquier otra actividad relacionada con el pensamiento, la imaginación o la aproximación a la realidad fenoménica o metafísica, el poder llegar a conclusiones sobre el sentido y el significado de la existencia, y en formular propuestas de vida cotidiana que palien en la medida de lo posible los efectos psicológicos de las mismas.

Los primeros balbuceos de la ciencia pretendían, con la garantía que proporcionan la objetividad y la racionalidad del método que se empezaba a poner en funcionamiento, conocer la realidad. Y siempre se ha mantenido tal tesis, con diferente grado o énfasis, según el momento. La profesionalización creciente de la práctica científica, vista como un procedimiento solvente encaminado a la resolución sistemática de problemas, ha podido deslucir ese objetivo original de aproximación a la verdad. Pero tanto la concepción original como esta otra más positiva han enfatizado en exceso el carácter metodológico de la misma, y se ha olvidado de forma progresiva que tal forma de conocimiento no puede reducirse a un método. El hombre tiende a situarse con relativa facilidad en espacios fronterizos entre el conocimiento y el desconocimiento, y la ciencia, como veremos más adelante, lo sitúa en ellos probablemente con mucha más facilidad que cualquier otra actividad. El emplazamiento en tales regiones allá donde nos lleva el método nos presenta dilemas, porque lo que caracteriza a tales regiones es un ámbito de incertidumbre. Lo que tenemos enfrente nos es desconocido. Nada más próximo que la ciencia, con su método, para plantearnos la incertidumbre de lo que no conocemos, de lo que no podemos explicar. La ciencia es fenoménica por definición; su ámbito se circunscribe al mundo de los fenómenos. Y es ineludible la incertidumbre provocada por el desconocimiento, por la incapacidad de explicación integral del todo. Puesta en toda su dimensión explicativa, la ciencia es una forma limitada, aunque sin límite reconocible, de conocimiento de la realidad. Por lo tanto, su método no puede brindar respuestas definitivas, o por lo menos definitivas para los individuos.

El empirismo subyacente a la ciencia, la reciente tradición antimetafísica de la misma junto con los logros espec-

taculares de la ciencia moderna, ha conducido al hombre de ciencia a la más absoluta despersonalización. La inteligencia al servicio de los logros. No se reconoce el hombre de ciencia en su obra tanto como lo hacen otros. Se asume, de forma artificial, que la ciencia es acumulativa, que lo que hace es contribuir a la construcción del conocimiento. Pero ésta no deja de ser, como digo, una afirmación vacía de contenido. No se siente lo que se quiere decir o, mejor, uno no queda satisfecho con lo que se dice. La descripción más certera de la práctica generalizada de la ciencia es la de alienación en el ejercicio de una forma de conocimiento. Podría hacerse explícita la tesis de que, aceptando la limitación del método en el ámbito de la persona, podemos sentirnos satisfechos con la acumulación de conocimiento positivo. Sería algo así como la tesis de la resignación. Muchos han sido los factores que han contribuido, como digo, a la consolidación de este panorama.

Proyecto filosófico sobre ontología evolucionista

Desconozco la originalidad de la tesis que voy a sostener. De tener alguna, radicaría en la utilización del conocimiento científico, en particular la biología evolutiva, para desarrollar formas nuevas del pensar sobre los problemas filosóficos de siempre. Podría ser novedoso el sostener que: *a*) existe un nexo común en el pensamiento ontológico de aquellos filósofos que reflexionan sobre la naturaleza humana; y *b*) que tal nexo puede encontrar una explicación en la evolución biológica cuando la teoría se aplica a nuestra especie. El pasado quiere contener los elementos fundamentales de la larga transición hasta nuestra especie. Pero para su explicación necesitamos realizar una excursión que discurre por senderos de pensamiento que han cambiado; concretamente los que van desde el pensamiento tipológico hasta su superación con la introducción del pensamiento poblacional. La evolución de la vida se enmarca dentro de un mar de continuidad junto a discontinuidades obvias a las que, por ejemplo, denominamos organismos, especies, etc. Es clave

comprender, explicar, cómo la discontinuidad emerge, se mantiene estable y se transforma. La tipología de las especies no puede dar cuenta de la evolución, y sólo una perspectiva poblacional permite, al menos en primera instancia, encarar tan endiablada dinámica.

Entremos ahora en la cuestión de nuestra especie. Por pura lógica evolutiva, somos una discontinuidad más en el árbol de la vida. Los caracteres que contribuyen a perfilar nuestra esencia pueden ser diferentes de otras especies; pero no es tan sencillo como esto porque al fin y al cabo el hecho de que digamos tener «características propias» no nos hace diferentes. Las tenemos, ciertamente, pero no somos distintamente humanos por ello, porque también somos o compartimos una gran cantidad adicional de caracteres con otras especies. Por ejemplo, nos desarrollamos, nos reproducimos, tenemos sexualidad, sentimos dolor y placer, morimos. ¿Por qué las cualidades humanas diferenciales son más relevantes a la condición de nuestro ser que otras que compartimos con otros seres? Nunca hemos prestado especial importancia a nuestra animalidad, pero ahora ciertas tesis de la sociología y la psicología evolucionista están creando un auténtico quebradero de cabeza al *establishment* de los intelectuales de las ciencias sociales y humanas. Por ejemplo, Dawkins sostiene que somos meros receptáculos de nuestros genes. En última instancia es verdad que los humanos, aun siendo animales, hemos desarrollado excelentes capacidades de conservación de esos replicadores egoístas que son nuestros genes. Una de ellas es la de anticipación. Podemos vislumbrar futuros posibles y tomar decisiones sobre la base de una valoración diferencial de los mismos. Se trata de una más de las soluciones evolutivas de los replicadores. La conciencia particular de que somos seres individualmente únicos es un gran logro evolutivo, probablemente el más sofisticado. Pero hay una trastienda tras el éxito. A saber: en algún momento devenimos organismos con capacidad de prever, de evaluar posibilidades en un mundo hipotético. ¿Qué supuestos requiere tal capacidad? El llevar a cabo el escrutinio de posibilidades requiere, en propia lógica, que una entidad valore las conse-

cuencias de lo que podría acontecerle en caso de que optara por alguna de ellas. Conociendo la organización de los insectos eusociales resulta difícil imaginar que sus componentes puedan llevar a cabo decisiones que optimicen sus eficacias gracias a previsiones futuras. Aunque no les ha ido mal, lo cierto es que su historia evolutiva ha ido por otro camino. Una termita no hace previsiones, simplemente responde de forma definida a un determinado tipo de estímulo.

La evolución de los homínidos desde los mamíferos ha ido, en cambio, por otros derroteros. Hemos atravesado estadios sucesivos de concienciación más y más profundos, hasta llegar al hito de la conciencia del yo y la aparición del lenguaje. Probablemente la conciencia del yo, de la individualidad, sea un requisito nada desdeñable para la capacidad de anticipación. Pero ello lleva un subproducto asociado. Si los replicadores funcionan tan bien en la caja humana, lo cierto es que esa caja ha logrado autonomía o unicidad, como un salto o emergencia a partir de ellos, cada uno haciendo lo que más le conviene: copias y más copias. Pero estamos frente a un problema si admitimos que la evolución biológica ha llegado a construir algo tan especial como es esa caja humana, una caja, no obstante, con conciencia de unicidad y de individualidad. ¿Por qué? Porque esa caja empieza a formularse preguntas. ¿Desde cuándo nos las venimos planteando? Probablemente desde hace poco si consideramos otros hitos de la evolución de los homínidos. Pero tales preguntas son un arma de doble filo. En primer lugar, existe o puede existir nada menos que un conflicto de intereses. El individuo puede, simplemente, decidir suicidarse, no dejar descendientes, lo que supondría la menor eficacia biológica para sus replicadores. Pero puede hacerlo. A no ser que la selección natural, al menos cuando lo cultural aún no campeaba, se hubiera puesto en marcha y hubiese permitido la evolución de comportamientos «reproductores». Son muchos los posibles comportamientos reproductores que han podido evolucionar. Pensemos que hacernos preguntas existenciales es conceder un flaco favor a nuestros replicadores y que, cómicamente, el mejor individuo para un replicador es el que

piensa poco o, que si piensa, lo hace en el contexto de sentirse gratificado, recompensado, en disposición de maximizar la eficacia de sus replicadores.

No olvidemos que lo que hace a un individuo es, en primera instancia, la dotación genética anclada en los gametos. Células indiferenciadas son los receptáculos de los replicadores, auténticos fortines que contienen los arcanos de la historia evolutiva de replicadores muy avezados, que se las conocen todas o al menos que «conocen», con la perspectiva que da el tiempo evolutivo, el de millones de años en acto de servicio para su preservación.

Por lo tanto, hay intrínsecamente un principio de libertad que no es incompatible con otro de determinación.

Hans Jonas: biología filosófica y ontología evolutiva

Es cierto que la reflexión sobre la vida es esencial para la filosofía; no hay filosofía posible sin referencia al problema de la vida. Por diferentes razones la filosofía ha caminado y nos ha conducido al terreno del dualismo, donde la materia y el espíritu son objeto de tratamiento diferencial. Aquellas entidades donde ambos componentes son palpables requieren un aguzamiento del ingenio para evaluar en qué forma pueden coexistir dos entidades tan esencialmente diferentes sin tener interacción alguna. El problema de la separación se hace especialmente complejo cuando el objeto vivo por tratar es el hombre. Tenemos toda una gama de posibilidades sobre la composición materia-espíritu en los cuerpos vivos desde, digamos, Descartes. O, mejor dicho, desde Descartes hemos tenido que desarrollar intrincados razonamientos para afirmar que lo que constituye a los animales es sólo *res extensa* y que lo que nos distingue a nosotros de ellos es una complicada combinación de *res cogitans* y *res extensa*, pero, como digo, sin poder asumir que puedan interaccionar en forma alguna. Como seres no mecánicos, la *res extensa* es un pretexto, una apariencia que alberga un alma que nos distingue del resto de lo creado y que nos aproxima al Creador.

Pues bien, aunque el dualismo es anterior, el postdualismo y todas las corrientes filosóficas se han ido afincando sobre el fundamento de la separación materia-espíritu. Hubo un momento, como dice Jonas, donde toda la creación estuvo animada, en el que la dicotomía materia-espíritu no era tal. Pero la obstinada racionalidad y necesidad de ubicarnos en el Universo con características especiales ha desembocado en una separación contumaz, sostenida, sistemática, plena de racionalidad *a posteriori* de lo que nos distingue respecto a todo lo demás, y ha hecho imposible el tratamiento desde la ciencia de nuestra singularidad. Que la ciencia sea materialista no es intrínsecamente un presupuesto de su propia metodología. Existen bases en la historia de la filosofía por las que determinados saberes se han posicionado en el ámbito de lo material y otras, en cambio, en el de lo espiritual. La ciencia tuvo que ver, en principio, con lo menor, con la comprensión de lo fácil e inteligible, del automatismo de las cosas físicas y de los seres vivos no humanos. Y el hombre, ése estaba reservado para el ámbito de lo espiritual.

El monismo de los albores de nuestra especie, cuando todo estaba vivo, volverá con fuerza renovada porque el dualismo que se erigió con posterioridad será definitivamente destronado. Al igual que intuimos una teoría del todo, podemos hablar de una filosofía definitiva a la que denomino ontología evolucionista. El evolucionismo ha sido la última aportación intelectual humana que, emanada del materialismo de la ciencia, ha venido a emplazarnos al punto de poder sostener que materia y espíritu son componentes de variación de lo vivo. Es verdad que el origen de la vida es un problema filosófico de primera magnitud, pero no hay esencialmente nada espectacular en la transición de lo inorgánico a lo orgánico, excepto el hecho maravilloso de que se haya producido. Es más, experimentos similares han podido originarse en otros lugares del Universo. Materia y espíritu varían en grado; no existen seres sólo materiales o sólo espirituales, simplemente seres sometidos al decurso interno y externo de la evolución. Algunos hemos desarrollado cualidades espirituales peculiares, las mismas que permiten

estas reflexiones, pero no podemos hablar de ausencia de espiritualidad en otros seres.

Cuando lleguemos a una resolución de la explicación de la libertad y la moral humanas, cuando podamos dar cuenta de que la determinación que impone el proceso de interacción de nuestras neuronas y la acumulación de experiencias en nuestra memoria no son incompatibles con la toma de decisiones (libertad no es equivalente a indeterminación, pero la determinación de los componentes no lleva a poder aventurar con certeza cuál será la decisión entre dos opciones), habremos resuelto definitivamente la dicotomía materia-espíritu, y habremos alcanzado un monismo de nuevo cuño, dispondremos de una ciencia que progresivamente, partiendo de supuestos materialistas, devendrá menos y menos materialista. El espíritu es la interacción de la materia.

El espíritu es la interacción de la materia

El mayor problema interpretativo con el que se enfrenta Whitehead desde su ontología es la explicación coherente de la muerte. Si la diferencia entre lo vivo y lo inanimado es una cuestión de grado, puesto que aquello no es más que un desarrollo intrínseco de la materia en un proceso dinámico que cuadra muy bien con la perspectiva de la ontología que se deriva de la física, la perfección que supone, entonces, el desarrollo de esa instancia nueva del proceso que es la vida tiene un obstáculo insalvable cuando tal perfección se viene abajo por la vuelta a una situación anterior, de menor perfección, representada por la inanimación de la muerte. Pero, por otro lado, tanto Jonas como Whitehead representan dos grandes instancias de la ontología contemporánea en la medida en que hacen una reflexión completa sobre todo tipo de ser.

La percepción que tengo sobre la ontología actual, y las obras recientes de los grandes pensadores al respecto del ser consiste en que estamos encaminados a la resolución definitiva del dualismo cartesiano. Jonas comenta que desde la perspectiva del materialismo científico el espíritu es tratado

nada más que como un epifenómeno. Ciertamente debería tratar de acotar con mayor precisión su interpretación, aunque en líneas generales se trataría de la afirmación de que es un subproducto de la materia, pero sin mayor precisión en torno a cómo ha podido segregarse a partir de ella. Son, precisamente, la evolución biológica, la historia de la vida y el proceso de complejificación e interactividad de lo orgánico los que acaban segregando el espíritu. El espíritu es la interacción de la materia. Obviamente es un destilado de un proceso continuo donde vamos progresivamente ganando espíritu. Los elementos que componen el ámbito de lo espiritual constituyen el núcleo de nuestras características, por ejemplo, la inteligencia, la libertad, la decisión moral o la conciencia del yo. Todos ellos constituyen el ámbito de lo espiritual, allá donde la materia no parece agregar nada a su autonomía, excepto la de su propia génesis y, probablemente, la de su configuración inmediata cada vez que se ejerce un acto de tal tipo, de inteligencia, de decisión moral o de percepción del yo.

Lenguaje privado y ontología evolucionista

La filosofía analítica aborda la naturaleza del ser en la medida en que pueda o no ser cognoscible. El lenguaje se convierte en el vehículo exclusivo por el que tales seres existen, de forma tal que se trata tanto de cómo acceder por los sentidos al ser de las cosas, como que las cosas son a través de un lenguaje que genera propiamente los objetos. La esencia de los mismos es indiscernible del proceso de expresarlos por medio de reglas. Con respecto a esto existe todo un entramado de análisis que empieza en Wittgenstein, pero que continúa en Kripke, Quine, Austin, Searle o Dewey y que conforman el núcleo, como digo, de la filosofía analítica. Existe, e intuyo su certeza, la posibilidad de la resolución del problema del lenguaje privado, de la supuesta naturaleza de las cosas, gracias a las reglas del lenguaje, recurriendo a la ontología evolucionista a la que vengo haciendo referen-

cia. Es más, tales reglas prefiguran un mundo de posibilidades para los objetos que construimos con el ejercicio lingüístico, entre cómo se nos presenta y cómo podría ser y, por lo tanto, un fondo ético que también está implícito en el propio registro de la lengua. Todo ello tiene una interpretación dentro de la ontología evolucionista. El problema consiste en que para la construcción de tal interpretación se necesitaría ir a una relectura y reinterpretación de las obras esenciales de este pensamiento, al igual que las de otras corrientes metafísicas del pensamiento continental.

La búsqueda de la singularidad humana

Desde la formulación por Darwin de que el motor del cambio evolutivo es la selección natural hasta la biología de nuestros días, la explicación científica de la naturaleza humana ha ido ganando terreno a la incertidumbre sobre la misma, particularmente la noción de que carecíamos de ella. El problema de la naturaleza humana no es otro que el de nuestra biología, animal por cierto, y la evolución particular que hemos sufrido hasta dar con caracteres propios de nuestro linaje. Muchas veces se manifiesta en el ámbito de la ciencia —suele ser moneda de cambio en ella— que las disquisiciones teológicas o filosóficas no han resultado muy positivas, por cuanto lo habitual era disponernos en un mundo de sistemas, basados en la fe o en la racionalidad, pero en todo caso sistemas opuestos en sus conclusiones en torno a la naturaleza humana. Pero si *de facto* llevásemos a cabo el estudio sistemático del posicionamiento teológico o filosófico en torno a las diferentes tesis sobre la naturaleza, la verdad es que podemos apreciar un conjunto no excesivamente amplio de tesis confrontadas. Merece la pena sostener que la ciencia viene a dar explicación detallada, contrastada e incluso con capacidad de intervención sobre nuestra propia naturaleza, de alguna manera confirmando algunas de las tesis tradicionales en torno a la misma y poniendo en comunión las racionalidades de la ciencia y del puro pensamiento.

Es cierto que Darwin abre la caja de Pandora cuando, por un lado, nos sitúa como una especie más en el devenir de la evolución biológica, y también cuando formula la hipótesis sobre la posible evolución por selección natural de características de nuestra especie que venían admitiéndose como producto genuino de nuestra exclusiva cultura. La singularidad humana ha sido una constante en la historia, tanto en sus fases mágica y teológica como racional y científica. Por lo tanto, no puede sorprender el impacto y la trascendencia de la tesis de Darwin y el peligro de su idea, como afirma Dennett; porque como cualquier ácido fuerte es capaz de corroer todo aquello que toca, lo transforma de forma radical, le da solidez, convicción sin retorno, ausencia de duda, y también ofrece una explicación razonable a concepciones previas inexplicables o relega algunas otras al terreno de lo imposible. Es en el ámbito teológico donde su aportación es más corrosiva, porque con independencia de su singularidad, uno de los objetivos de este estudio, no da margen para sostener con un mínimo de racionalidad un origen no evolutivo para nuestra especie.

Pero no solamente es Darwin quien permite ir ganando certidumbre racional sobre nuestra naturaleza, sino toda la ciencia biológica que, casi con toda seguridad, la teoría de la evolución ha permitido. No me refiero exclusivamente al pensamiento científico postdarwiniano, sino a la emergencia de múltiples ciencias biológicas que, desde la biología molecular a las neurociencias, contribuyen a la citada explicación. La disponibilidad de teorías consistentes sobre la naturaleza humana, que dan cumplida cuenta de viejas y nuevas observaciones, no ha hecho más que empezar, por más que algunos positivistas recalcitrantes sostengan que ya tenemos una comprensión suficiente de la misma. Los avances en las neurociencias, concretamente el desvelamiento de los complejos procesos que tienen lugar en el cerebro y que están asociados o son causantes de las actividades superiores del pensamiento, como la inteligencia, o la toma de decisiones, está en sus inicios, si se me permite la intuición de que todavía es mucho lo que nos queda por recorrer. De hecho, es tanto lo que nos van a deparar las neurociencias, en conexión, además,

con las de la computación y la lingüística, que lo que hemos alcanzado es una pincelada gruesa de los detalles explicativos que nos aguardan.

Percíbase mi referencia al tema de una comprensión cabal de la naturaleza de la toma de decisiones, problema intrínsecamente vinculado a la libertad y, por lo tanto, a si existe un ámbito para pensar si somos o no libres a pesar del supuesto determinismo que imponen los procesos físicos subyacentes en nuestro cerebro. De hecho, el problema del determinismo no se circunscribe sólo al ámbito de los procesos mentales. Con los avances en genética, la secuenciación de los genomas de las especies, incluyendo la nuestra, vuelve a capear el fantasma de la determinación bajo el *dictum* de que «somos lo que somos y hacemos lo que hacemos porque está escrito en nuestros genes». Pero de nuevo estamos dando las primeras pinceladas explicativas. La biología del desarrollo, que estudia cómo se despliega la información genética que permite la formación de los individuos en una continua interacción con factores ambientales inmediatos a los propios genes en expresión —factores que incluyen tanto la actividad de otros genes como otros propiamente no genéticos—, así como circunstancias ambientales más genéricas y mediatas donde el organismo se desarrolla, es una disciplina que claramente evoca el carácter único y singular del ser. Pues bien, el estudio cabal de este despliegue, y las explicaciones que se alcancen con ello, algo que va más allá de la pura componente genómica del individuo, contribuirá a la clarificación de nuestra naturaleza de forma irrenunciable. A mi juicio, el determinismo es un fantasma que tiene doble correlación inversa con el estado del conocimiento en torno, primero, al despliegue de la información genómica y, segundo, al de la mecánica de los procesos cerebrales. Probablemente existe una similitud entre ambos porque la dinámica relacionada con la expresión genética en el desarrollo que conduce a la formación del organismo y la de las actividades cerebrales (que tampoco excluye la participación explícita de los genes) no deja de consistir en la ejecución de procesos mecánicos; de ahí el recurso al determinismo. Ahora bien, el contexto

donde tales procesos tienen lugar también permite el despliegue o la aparición de respuestas impredecibles. Más aún, tal despliegue, según los casos, puede tener un rango de imprevisibilidad variable. Hay procesos con rango nulo, mientras que otros lo pueden tener grande. La ciencia no está en el camino de sentar unos principios que justifiquen el determinismo al afirmar, primero, que dos individuos con idéntica dotación genética serán «idénticos» y, segundo, que dos individuos sometidos al mismo conjunto de factores previos a la toma de una decisión van a responder necesariamente de la misma forma. Los complejos principios rectores bien podrían tener una naturaleza completamente opuesta.

Pero volvamos a los hitos fundamentales de la teoría evolutiva, en clave filosófica. No es lo mismo sabernos diferentes en forma radicalmente distinta al resto de seres que pueblan el Universo, a saber que lo somos por un conjunto particular de caracteres, al igual que otras especies tienen los propios. La vida es un proceso continuo salpicado de discontinuidades identificables en mayor o menor grado. Existen causas que justifican la resolución de esas discontinuidades. Imaginemos, por ejemplo, un río donde de vez en cuando aparecen remolinos que se mantienen visibles un cierto tiempo para luego desaparecer. Algo parecido son las especies. No quiero decir con ello que dispongamos de una teoría lo suficientemente acabada y con suficiente poder explicativo como para dar cuenta de la aparición y desaparición de esas discontinuidades biológicas, pero tampoco podemos decir que no vayamos a lograr disponer de ella. El sueño de todo teórico de la evolución biológica sería poder describir la dinámica de lo vivo bajo supuestos fundamentales o de primeros principios, ser capaz de delimitar cuántos de estos supuestos existen así como su acción relativa, dependiendo del conjunto de circunstancias presentes en un momento dado. En cualquier caso, las fuerzas generales responsables de la evolución, al igual que las que explican la hidrodinámica de los ríos, por ejemplo, la aparición o desaparición de los remolinos, pueden dar cuenta de la aparición y la desaparición de las especies. Pero no se trata tanto de poder llegar a manifestar que

la especie *A* tiene un conjunto dado de rasgos diferentes respecto de la especie *B*, como de poder explicar cómo esos caracteres diferenciales han hecho acto de presencia, cómo se han gestado. Porque si estamos hablando de discontinuidad en un marco de continuidad, interesa más el proceso que el carácter, por muy relevante que éste pudiera llegar a ser a la hora de discriminar entre las diferentes unidades y sus discontinuidades. La mejor ontología no es la que especula sobre la naturaleza del ser sino sobre la posibilidad de su transición, especialmente cuando las esencias correspondientes son sustancialmente distintas pero, por otra parte, se tiene palpable constancia que de unos seres evolucionan a otros. De ahí el interés intrínseco de la metafísica transformacional de Heidegger, sobre lo que haré algunas consideración más adelante. Una teoría acabada, final si se quiere, debería dar cuenta tanto del proceso como del conjunto identificador de cada discontinuidad.

Ahora bien, no cabe esperar; nuestra ansia de explicación, y también de praxis, es tan antigua como la propia especie humana. En efecto, existe una exigencia de praxis que nos obliga a disponer de tales particularidades para tomar decisiones en un sentido u otro. ¿Podemos actuar con plenos derechos sobre la naturaleza? ¿Quiénes son sujetos de derecho? ¿Podemos sacrificar miembros de nuestra especie? ¿En qué momentos? ¿Existe alguna restricción para con otros seres? No solamente queremos saber en qué somos particularmente diferentes, sino que determinar en qué lo somos es fundamental, si fuera el caso, para poder legislar, para definir el estatus de otros seres vivos con respecto a nosotros. ¿Son los animales objeto de derecho como lo son los seres humanos? ¿En qué se fundamenta tal supuesto? No podemos esperar a tener una respuesta fundamentada en una teoría absoluta de la evolución, porque hemos de tomar decisiones. Por supuesto que antes de la teoría evolutiva, como comentaba al principio, ya se habían introducido criterios de exclusión, aunque los motivos que justificaban tal aspiración pudieran ser de índole distinta a los que se nos reclaman en la actualidad. Tengo dudas sobre si en algún momento del pasado preevolutivo se

tomaron en consideración los derechos de los animales, especialmente en las sociedades judeocristianas. En cualquier caso no podemos esperar a determinar ese conjunto excluyente de singularidades siguiendo el canon de racionalidad que la ciencia del momento requiere para, entonces, vernos como entidades únicas en el Universo y evaluar si tenemos derechos que otros seres no tienen.

La estrategia para la resolución del problema no ha sido otra que la de la búsqueda de la singularidad, pero ahora llevada a cabo desde un ámbito de racional certeza, que baso en las siguientes consideraciones. Primera, que las especies son singulares, aunque sea distinta qué singularidad caracteriza a cada una de ellas. Obviamente, podemos hacer una valoración sobre la relevancia de nuestra propia singularidad con respecto a la de cualquier otro ser. Por ejemplo, podemos afirmar que la nuestra consiste en el lenguaje (soberbio y enrevesado asunto), o en que podemos anticipar el futuro recreando situaciones no existentes que nos permiten optar por alguna de ellas, en el más puro ejercicio de libertad, o el tener conciencia de la finitud de nuestra vida, etc. Sostenía Linneo, por el contrario, que él era consciente de estas y otras singularidades humanas pero que, honestamente, cuando ejercía como naturalista, tenía verdaderas dificultades para poder percibir diferencia alguna entre nosotros y cualquier mono antropoide. Linneo tuvo una gran devoción por estos animales, pero como ferviente cristiano, anduvo siempre con cierto sufrimiento a cuestas al tratar de conciliar la Biblia con la observación natural. Es conocida su reflexión sobre las dimensiones del arca de Noé para poder albergar la biodiversidad del planeta, aunque fuera una sola pareja por especie. Y, en efecto, es que nuestra singularidad, siempre adelantada, siempre presentada, ha estado desconectada del correspondiente sustrato material, porque ella reside fundamentalmente en ámbitos empíricos inaccesibles técnicamente. Es posible que de perseverar en sus pesquisas hubiera podido apreciar la relevancia de la diferencia entre nuestro aparato fonador y el de otros primates como elemento estructural importante para poder emitir de forma más eficiente mayor variedad de soni-

dos. Pero, a falta de una teoría que vinculase esa estructura y algunas otras con la sustantiva importancia del lenguaje como vehículo, no ya de comunicación (algo que muestran otras especies), sino de creación y elaboración de mundos posibles —por no hablar de un lenguaje asociado a una gramática universal innata—, es probable que no estuviese en posición de decir que fuera una singularidad particularmente relevante. Linneo, como muchos otros predarwinianos y algunos postdarwinianos, ha ido y venido con nuestra singularidad, y la ha afianzado sobre bases poco firmes. Las bases se encuentran en proceso de asentamiento. No obstante, el contexto donde se desarrolla el proceso de generación de nuestra singularidad como la de cualquier otra especie es difuso. No es que sea inabordable por falta de teoría, sino que cualquier teoría más o menos acabada pondrá de manifiesto que la transición hacia nuestra singularidad es difusa, probablemente de naturaleza emergente, con elementos compartidos a veces con nuestros parientes filogenéticamente más próximos. Lo que me lleva a la segunda consideración. Con carácter inevitable, nuestra singularidad debe matizarse porque buena parte del conjunto de factores que la integran estarán presentes, aunque en grado distinto, en nuestros parientes más próximos.

Tomemos por caso el lenguaje. Estamos en vías de poder garantizar la singularidad del nuestro, pues lo cierto es que el lenguaje es mucho más que una forma particular de comunicación. Es decir, el lenguaje ha evolucionado como una forma peculiar de comunicación, y en algún momento ha estado sometido al juego de la selección. Es ingente la cantidad de estudios realizados durante los últimos años tendentes a poner de manifiesto que los primates, tras gran preparación por parte de sus cuidadores y estudiosos, son capaces de ciertos niveles de comunicación simbólica. Aquí me interesa sintetizar, y en resumen creo que se puede sostener que existe una particular distancia entre lo que nosotros hacemos con nuestro lenguaje y lo que otros animales pueden hacer tras un laborioso aprendizaje. Es obvio que hay un salto, una discontinuidad importante. Probablemente el lenguaje haya sido el vehículo fundamental que ha permitido a nuestra especie el

recrear el mundo que la rodea. Son algunos de sus representantes aventajados los que han creado formas supremas de belleza, mundos nuevos *ex professo*, sin otra finalidad que la pura delectación al contemplarlos, leerlos o escucharlos. Pero no hemos de perder de vista que, en sus orígenes, aquellos grupos detentadores de una pequeña capacidad lingüística bien pudieron disponer de una ventaja intrínseca frente a otros que no la tuvieran. Con independencia de hacia dónde nos ha llevado el lenguaje, en qué medida ha posibilitado la evolución de la cultura y formas aceleradas de evolución de caracteres en ese mundo creado por las sociedades humanas, la selección natural debió estar presente allí donde estuvo el germen de todo lo que aconteció después, en los primeros instantes, cuando los símbolos de la comunicación lingüística no eran más que balbuceos. Pura evolución biológica que luego ha podido verse superada por otra forma de evolución derivada de ella, la cultural.

Llegados a este punto, hay que hacer una importante observación ontológica. Consideremos ese momento difuso, también singular, donde se están dando los pasos hacia lo humano. ¿No debiéramos preguntarnos por el estatus del ser en transición? Heidegger sostiene la radical diferencia de la piedra y el animal respecto de lo humano, aunque también existe, pero en grado menor, entre los dos primeros. Por supuesto, la piedra no tiene relación alguna con su entorno, no tiene mundo alguno. Los animales y las plantas, en cambio, viven suspendidos en el mundo, relacionándose instintivamente con él, cerrados a cualquier novedad. El humano, en cambio, supera tal situación de suspensión; es un animal que se ha despertado, que va más allá del estado de suspensión del animal. Ese despertar le ha permitido la apertura del mundo y del *Dasein*. Heidegger era consciente de que la animalidad estaba latente en la humanidad y que la interacción entre ambos era clave para dar cuenta de nuestra historia. Pero contempla un proceso de transición intrínsecamente evolutivo y es consciente de que no hay posibilidad de desligar la animalidad, aunque luego venga lo humano, eso sí con una particularidad muy relevante, y que tiene lectura sociobiológica. El pasar de

lo animal a lo humano no supone desligarnos de lo animal. Todo lo contrario, lo animal persiste, y mucho. Existe, pues, una clara interpretación evolutiva de esta dinámica, por cuanto el logro de nuestra singularidad no excluye nuestra componente animal. Por otro lado, en algún momento pasamos de un estado a otro, llevando a cuestas nuestra animalidad, que por cierto puede volver a ser una componente progresivamente más importante en la dinámica de aquellas sociedades que han perdido interés por lo específico de la *humanitas* (arte, filosofía o política), es decir, en sociedades que podemos calificar de carentes de historia.

La consideración del derecho de los animales probablemente proceda de un desequilibrio en la sociedad actual en favor de la componente animal en la relación animal/humano. Una cita, a modo de síntesis, de la obra de Víctor Gómez Pin *El hombre, un animal singular*:

«Y, desde luego, nos elevamos contra la presentación de la ética como una suerte de consecuencia de la disposición científica, afirmando con radicalidad que más bien se trata de lo contrario: la ciencia misma es un resultado de la singularísima disposición que se da en el ser humano (y sólo en el ser humano) que cabe tildar de 'ética', es decir, de subordinación de los lazos con el entorno natural, con los demás humanos y hasta con uno mismo a exigencias que no se hallan determinadas por la darwiniana lucha por la subsistencia».

Manipulando la contingencia

La melancolía se hace presente por el carácter imprevisible de las contingencias y, como ellas, determina sin posibilidad alguna de previsión por nuestra parte un futuro incierto. El camino que tome la vida de cada cual está tan plagado de contingencias que a buen seguro, de tener que dibujar el sendero recorrido por ella, veremos que es inescrutable, que no hay ley laplaciana que nos ayude a dibujarlo *a priori*. Por más que uno se olvide de la ciencia, lo cierto es que cuando Walter Benjamin hablaba de la melancolía necesaria que

deviene tras una vida plena de contingencias o, en paralelo, cuando Sartre comentaba cómo aparece el sentimiento de vacío existencial de la nada que rige la vida, ambos estaban anticipando algunos de los temas que luego serían abordados por la ciencia de los sistemas complejos. Sorprende, y en esto no eran anticipatorios, sino probablemente reacios a implicarse en ciencia alguna, su ceguera intelectual a reconocer que la contingencia estaba presente en la propia dinámica de la vida. La vida, casi por definición, tiene un camino de irregularidad permanente en cuanto a su destino. De hecho solamente se mantiene como propiedad genérica de los seres, muchos de los cuales se diluyen en el mar de continuidad que ella representa. Esos seres, que se perfilan como discontinuidades pasajeras en el tiempo biológico, desaparecen para transformarse.

La contingencia es, si cabe, de mayor calado por su «continuo presentarse». Sólo hay que pensar que, incluso el ser más irrelevante y alejado que pudiéramos imaginar, está sometido a azares que lo condicionan de forma poco previsible. No quiero decir con ello que el destino que pueda sufrir sea totalmente imprevisible. De hecho si en algo hemos ganado, aunque la ganancia tiene la doble cara de la tragicomedia, es en la posibilidad de una cierta anticipación, de la elaboración de un mapa de destino donde se establecen unos márgenes relativamente anchos por donde y hacia donde se encamina el ser. Y su carácter, citando a Benjamin, deviene en esa trayectoria con los nudos específicos que suponen las contingencias que mueven al ser y lo perfilan con su particular unicidad. Existen, por lo tanto, muchos elementos comunes en los seres vivos, con independencia de las singularidades que los caracterizan. En nuestro caso, por ejemplo, puede hablarse del carácter trágico que supone sabernos, por un lado, arrastrados a lo imprevisible por las contingencias y, por otro, a la responsabilidad sin precedentes de poder controlar nuestro destino al planificar el futuro en formas que van desde la pura intervención genética a la social. En buena medida, la historia de nuestra especie es una historia cómica de intervenciones sociales y genéticas, con peso creciente de las primeras frente a las segundas.

Debería releerse a Nietzsche a la luz de la ciencia actual. Sostengo que la tradición filosófica occidental nunca ha sido parca en vislumbrar futuros radicalmente nuevos y alejados de las deidades que nos han atenazado, aunque también proporcionado tranquilidad espiritual.

La ciencia nos brinda la posibilidad de reinterpretar las tesis clásicas en torno al origen, la diferencia, la evolución y el futuro de la naturaleza humana. Y puede hacerlo gracias a un aquilatado y lento proceso de complementariedad explicativa a las tesis esbozadas por Nietzsche en torno a nuestra postrada condición y la tendencia natural hacia su superación.

Quiero remarcar la complementariedad y no reemplazamiento explicativo de la ciencia sobre la filosofía. Nunca ha existido disensión real entre esos dos dominios de la razón. No son mayores las diferencias entre ambas que las existentes entre dos teorías de la ciencia o sistemas filosóficos cualesquiera. El único factor a tener en cuenta radica en la posible forma de superación de unas teorías científicas por otras; pero cuando nos situamos en el ámbito de la razón, dos teorías son tan sistema como dos sistemas filosóficos, aunque bien es cierto que las primeras suelen ser conmensurables y los segundos serlo menos o no serlo.

Lo que Nietzsche sostuvo, y otros antes que él, se encuentra dentro del dominio del sistema filosófico, con una lógica que se ejercita a partir de supuestos que rondan lo axiomático y que versan sobre las particularidades de la naturaleza humana, una naturaleza que ha estado encorsetada, maniatada por la propia necesidad de dar sentido a la existencia. La espiritualidad es un fino logro, en primera instancia de la evolución biológica y más tarde de la cultural, pues proporciona paz, nos aleja del desasosiego. En los albores de nuestra existencia caracteres de este tipo debieron de verse favorecidos por la selección natural frente a esos otros generadores de comportamientos dubitativos, los que provocan miedo y susto por la sensación que causa la soledad de sabernos seres inteligentes, sí, pero únicos en el Universo. Por el contrario, sentir unici-

dad, trascender el propio yo aislado para formar parte de un todo armonioso, alcanzar la convicción de que existe un significado para el cosmos y nosotros, incardinados en él: ¿quién no ha experimentado con grado diverso ese particular sentimiento? La racionalidad, al igual que la espiritualidad, tiene grados, y cada uno de nosotros bien pudiera ser un *cocktail* de ambos en dosis diferentes. En efecto, la distribución de espiritualidad es como la de la inteligencia: tiene base genética compleja y una fuerte componente ambiental y cultural. Así pues, no debe sorprendernos la recurrencia, también, de seres poco o nada espirituales y, por tanto, de espíritus con capacidad para sostener el ateísmo, aun cuando eso comporte desasosiego y amargura en grados variables.

He hablado de espiritualidad, no de religiosidad. El constructo o entramado histórico que se ha desarrollado a tenor de nuestra propensión a la espiritualidad, la unicidad y el más allá, ha sido soberbio. Pero no se sostiene más. Aquellos que han analizado la sociología del fenómeno religioso lo único que han hecho es abordar el estudio de una de las múltiples instituciones de ese entramado tan complejo que constituye la sociedad humana. Y lo que han concluido, en líneas generales, guarda relación con la existencia de unos largos tentáculos de influencia sobre los espíritus ávidos de felicidad eterna y, por qué no, terrena. Nada tan perdurable como las instituciones religiosas, aunque sus credos y personas se reemplacen con el tiempo.

La intuición fundamental de Nietzsche consiste en que nuestra naturaleza debe revolverse sobre esa suerte de dictadura impuesta por el cristianismo en torno a los valores de bondad y disposición a no ofrecer la cara de lucha o enfrentamiento. Pero no estaba en condiciones de fundamentar su rebeldía más allá de lo que hizo, lo que no quiere decir que anduviese equivocado.

Sugiero que se retome esa intuición de siempre, examinarla de nuevo y darle consistencia y complementariedad racional y científica, es decir, contextualizarla a la luz de nuestra época; pero, sobre todo, plantear también una propuesta sobre su radical significado. Esto último constituye el ejercicio

más complicado, porque la citada propuesta tiene consecuencias varias que deseo examinar. La más fundamental de ellas, a mi modo de ver, consiste en nuestra radical y creciente capacidad de autointervención.

La ciencia como metafilosofía

A la ciencia se la clasifica como una forma particular de conocimiento, por cuanto existen otras. En todo caso, la forma más general debe ser una no científica, porque la particularidad que impone el método de la ciencia parece impedirlo. Es decir, la naturaleza del método determina que el conocimiento que genera sea particular, sin posibilidad de que suplante otras maneras tradicionales de conocimiento, llamadas generales, que al parecer sí pueden abarcar, por la naturaleza de su proceder, la generalidad.

Pero lo cierto es que se puede hablar de una inversión de tal proceder en ciencia y que desde la ciencia «se puede interpretar» el conocimiento general. Esta situación no ha sido la habitual a lo largo de la historia de la ciencia, por cuanto su particularidad es cada vez más y más estrecha. La ciencia, en su proceder, interpreta la generalidad del discurso filosófico allá dondequiera que éste se mueva. Dicho de otro modo, la ciencia usa un lenguaje que puede ser considerado como un metalenguaje filosófico. En primera instancia tal afirmación puede considerarse contradictoria, pero no tanto si admitimos para el discurso científico una especie de modalidad interpretativa de otros lenguajes, modalidad que gana progresivamente en «veracidad» con el paso del tiempo, precisamente del tiempo que media entre las primeras formulaciones de teorías científicas de corte filosófico y aquellas otras que gozan de mayor certidumbre, menos inefables. La ciencia se vuelve más científica, accede desde terrenos considerados ignotos e inaccesibles en el pasado, pasando por convicciones sobre la verdad, hasta llegar a verdades en sí. La ciencia se convierte, de forma creciente, en permanente ganadora de terreno al mar de lo inefable. Es

verdad que tal situación puede entenderse como de tránsito, y que siempre tendremos un ámbito, un territorio por ganar y por recorrer, así como una presencia casi permanente de lo inefable. Por definición, la ciencia está limitada en su capacidad de dirimir la verdad de los entes. ¿Podemos imaginar una ciencia final? Se habla de los límites de la ciencia, pero: ¿podemos concebir una ciencia final, ilimitada en su conocimiento? Tal cosa representa el acceso al conocimiento absoluto. Ésta es la cuestión que me gustaría desarrollar: ¿podría ser la ciencia el metalenguaje definitivo de cualquier otra forma, o lenguaje, de conocimiento? No debe infravalorarse una respuesta afirmativa a esta cuestión y catalogarse rápidamente con la fácil adscripción de cientificismo. Dentro de la filosofía existe una corriente secular que trata de ver en la ciencia la superación de la propia filosofía y, en todo caso, la superación de lo inefable, allá donde tal asunto se suscita.

El ejercicio que planteo, y que yo mismo aplico de forma sistemática y casi inconsciente, trata sobre la interpretación de lo implícito. De lo implícito se dice que consiste en ese juego practicado por una comunidad determinada pero que carece de reglas, aunque todos lo juegan con natural espontaneidad. Es primigenio, originario y permite identificar a los participantes en la citada comunidad, pero no puede describirse, por cuanto cada vez que alguien intenta, normalmente alguien externo, hacerlo explícito a través de las reglas, pasamos a otro tipo de asunto. Estoy ahora mismo tomando estas expresiones de la obra de José Luis Pardo *La regla del juego*. Pero, como comento, mi propio ejercicio no va dirigido a explicitar a través de la ciencia la naturaleza o reglas de ese juego; ése es su discurso, el ampliamente genérico discurso filosófico consistente en mostrar que existe un mundo inefable y que resulta radicalmente imposible decir nada sobre él sin cambiarlo de forma sustancial. La ciencia no sería, según yo entiendo, un modo explícito de elaboración de las reglas del mismo y, por lo tanto, de no poder acceder al entendimiento de ese inefable primer mundo. Los motivos son los siguientes.

El juego se lleva a cabo por una comunidad de hablantes que se entienden de forma natural, implícita. Pues bien,

podemos explicar la naturaleza de todo el proceso; concretamente cómo se ha llegado a tal situación; por qué se entienden; de dónde les viene esa capacidad de entenderse; cómo se gesta el proceso natural de situarse en el seno de la comunidad y practicar un lenguaje «como si nada»; qué elementos son los necesarios para poder llegar a una comunidad de entendimiento implícito. No estoy elaborando, insisto, una interpretación de las reglas del juego de esa comunidad y, por lo tanto, emplazándome en otro nivel, en el campo de la explicitación de las mismas que podría llevarnos a una nueva situación donde conocer las reglas supone otra cosa, un juego distinto. Por el contrario, estoy «explicando» la naturaleza del primer mundo, de lo implícito, de cómo es posible que esté ahí y qué factores han contribuido a ello. Si se quiere, cabe denominarlo una «metafilosofía científica». La pregunta fundamental sería, entonces, la siguiente: ¿qué motivos nos asisten para no reconocer que la ciencia sea un metalenguaje apropiado para dar cuenta de aquello que en filosofía siempre se ha considerado inefable? ¿Se interpretaría, con ello, que la ciencia elimina del mapa del pensamiento todo aquello que no sea ella misma? Yo mismo debo enfrentarme a esta cuestión, ciertamente, pero cualquier otro que vea el progreso del conocimiento científico tiene la obligación de considerarla. La ciencia no es «una forma más de conocimiento». Aun cuando existen muchas formas de conocer y, según Benjamin, son muchos los lenguajes para interpretar la cosa en sí o lo inefable explicitado, creo que la ciencia «es un lenguaje» de una guisa diferente; es más fundamental, más elemental, con capacidad tanto para dar una explicación final de lo inefable, como para poder permitir esos otros lenguajes constituidos por las diferentes formas en cómo se puede explicitar el juego primigenio.

Me preocupa que estas consideraciones se interpreten como de «lenguaje único», que cierren o limiten las posibilidades evidentes de otros lenguajes u otros mundos. Pero no es así. En la medida en que propongo que la ciencia pueda ofrecer una interpretación inequívoca, única si se quiere, de lo implícito, de lo inefable, no cierra la posibilidad a todas

las elaboraciones interpretativas o explícitas que se plantean sobre el juego primigenio. Dicho de otro modo, las cosas pueden seguir igual, hasta cierto punto, aunque hemos ganado en capacidad para acceder al siempre controvertido problema de lo inefable y ese mundo externo que se aprecia desde la caverna de Platón.

Es cierto, no obstante, que no estoy desarrollando en toda su extensión las consecuencias que podrían derivarse de disponer de una «explicación de lo inefable», pero ésa es precisamente la tesis que sostengo. En otro lugar he tratado, por ejemplo, acerca de cómo la ciencia podría dar una explicación eficiente del proceso de toma de decisiones y, en cambio, no por ello sería capaz de sostener que la libertad humana no existe. El motivo radica en que las leyes que elaboremos para dar cuenta del proceso de toma de decisiones no van a servir para predecir el futuro de una respuesta, que podrá ser una u otra. Tendremos una explicación del proceso de toma de decisiones, pero no la capacidad para «conocer de antemano» cómo será la acción de alguien en cualquier momento.

Capítulo 2

CIENCIA Y ACADEMIA

La universidad: una aproximación

No resulta fácil en la actualidad configurar lo que debe ser la universidad, esencialmente porque ésta presenta un serio problema de identidad al recoger otras instituciones ajenas a ella algunas funciones que tradicionalmente le eran propias. Si, por ejemplo, pensamos el papel que en nuestra sociedad juega lo que se denomina «el tercer poder», es decir, los medios de comunicación, fácilmente se entenderá a qué me estoy refiriendo. Como institución, tanto pública como privada, la universidad debería tener un marcado carácter crítico y los componentes de la misma no deberían recurrir a otras instituciones de su entorno para poder expresar o comunicar lo que le es propio a su ejercicio intelectual. Mirando los medios de comunicación como una fuerza competidora, entiendo que la institución universitaria debe disponer de recursos propios para hacer valer los contenidos críticos de su actividad.

Creo que Ortega y Gasset, primero, y García-Morente, más tarde, han acertado en lo que debería ser la universidad pública de un país como el nuestro. Su concepción no se limita a tratar de aplicar o simplemente copiar los modelos universitarios de países vecinos, sino que más bien responde al criterio de formar personas con capacidad de responder a las necesidades de nuestra sociedad, lo que a su vez requiere un conocimiento tanto de la naturaleza de sus problemas como de los asuntos fundamentales que configuran, al me-

nos, la historia del pensamiento en la sociedad occidental. Comparto su opinión sobre cuál es el capítulo esencial para el que la universidad está concebida: la educación universitaria. Si no hay educación o docencia universitaria no existe universidad.

Pero ahora es necesario definir qué son aquellas cualidades que un estudiante universitario debería adquirir para poder ser un hombre de nuestro tiempo. El estudiante medio universitario debería ser un hombre de cultura creciente y aplicada. De alguna manera debería recibir contenidos que supongan el adiestramiento profesional que la sociedad le exige, especialmente si lleva a cabo su formación en una universidad pública, como un conjunto básico de conocimientos generales que le permitan discernir críticamente sobre las grandes corrientes del pensamiento y de la acción que dominan la actualidad. No vale un hombre culto no profesional, o un profesional no culto. Con la primera versión nos hallamos ante un producto social que no sirve, y con la segunda ante una persona sin sentido crítico. Es imprescindible, no obstante, hacer notar a los estudiantes la necesidad de que, paralelamente a los contenidos profesionales, algo que parece que va a imperar en los nuevos planes de estudios de nuestro país, han de recibir otros más esenciales y generales que les permitan sentirse con conocimiento de lo que acontece en su tiempo, y de ese modo ser capaces de interpretar el presente y valorarlo críticamente de cara al futuro. Este tipo de conocimientos y adquisición de actitudes tiene dos vertientes. Una directamente relacionada con el tipo de formación profesional que adquiera el estudiante y otra de contenido más general. Así, por ejemplo, creo que las grandes teorías del pensamiento biológico, la teoría celular, el mendelismo, la teoría evolutiva, etc., formarían parte de los elementos clave para el currículo cultural de un biólogo. Pero además de las teorías fundamentales de la vida orgánica, sería muy conveniente disponer de un substrato curricular, suministrado por la universidad, en campos como la imagen física del mundo, el proceso histórico de la especie humana, la estructura y funcionamiento de la vida social, y

la reflexión general. En otras palabras, un substrato cultural en física, biología, historia, sociología y filosofía.

Primera reflexión sobre docencia e investigación

Además de cultura y profesionalidad, un tercer objetivo de la docencia universitaria es tratar de despertar vocaciones en la investigación científica. Sería del todo pretencioso, por ejemplo, aspirar a que todo universitario fuera un científico profesional. Muchos de los requerimientos que le demande la sociedad no van a consistir, en absoluto, en tratar de resolver problemas de una forma tal que requiera la aplicación del método científico. Por el contrario, se le van a exigir soluciones rápidas a problemas concretos, muchos de los cuales serán fáciles en función de cierta experiencia acumulada con los años. Por lo tanto, resultaría esencial que la formación universitaria sea eficazmente preparada para poder proporcionar tal tipo de profesional. Pero, además, los profesores deben esforzarse por tratar de recoger aquellas vocaciones adecuadas para la investigación científica, y suministrar procedimientos que pongan de manifiesto la gestación de los hallazgos propios de tal tipo de investigación. Si la universidad fuera exclusivamente un centro para la educación, se trataría de una institución sin futuro. Además de la educación existe la investigación. Y el objetivo doble en ese terreno consiste tanto en el desarrollo de la investigación científica propiamente dicha como en tratar de conseguir buenos investigadores. Como un todo, la universidad necesita la consecución de ambos proyectos, el docente y el investigador, y garantías de su viabilidad.

Otra cuestión, que puede ser objeto de debate, es la necesidad de que el profesor universitario deba estar investido de los atributos de docencia e investigación al mismo tiempo. Yo opino que sí sería necesario, con independencia de la existencia de gradaciones. Admito la posibilidad de ciertos institutos donde la dedicación docente del investigador esté minimizada. Por el contrario, puede haber docentes con me-

nor currículo investigador, pero que necesariamente deberían disponer de un buen arsenal de elementos pedagógicos para poder transmitir eficazmente y sin pérdida de tiempo los tres elementos esenciales propios de una buena universidad: cultura, profesionalidad y creación de vocaciones científicas. Por la especial estructura de la institución universitaria española no sólo nos hemos topado con pobres currículos investigadores, sino también con una muy deficiente docencia universitaria, todo ello justificable desde la perspectiva de una deficitaria inversión y una desbordada masificación durante las últimas décadas.

La ética en la ciencia

La entereza, la integridad, la moralidad o el recto proceder no son cualidades que se puedan apreciar como frecuentes en los hombres de ciencia. Y conforme entramos en mayores responsabilidades, mayor puede ser el desencanto al no identificarlas. Buena parte de los practicantes nacionales son incultos y les asiste una amplia incapacidad reflexiva. Realmente desperdician los tesoros que pueden recoger con sus prácticas al caer los mismos en unas manos que sólo aprecian la satisfacción del resultado. ¡Qué horror! Como muchas otras veces, únicamente resta pensar que el problema de tal percepción radica en el ambiente en el que uno se mueve, si bien debo reconocer que, aunque el marco de actuación aumente, no por ello se perciben cambios. El compromiso ético del que hablo procede de una rectitud moral originaria que parece ceder con mucha facilidad. Los hay intrínsecamente débiles en cuanto a su incapacidad para resistirse a aceptar regalos o prebendas. Pero, sobre todo, asustan aquellos que, con inteligencia, libran la batalla de la ambición incontenible. Su tesis consiste en que, ante tanta fragilidad moral, en un mundo despiadado, con una existencia caduca y sin sentido aparente, «lo tomo yo porque ante mi negativa seguro que otro lo haría en mi lugar, y probablemente con bases morales más dudosas que las mías».

Mi interés por estudiar la ética en las prácticas o conductas relacionadas con la ciencia o los hombres de ciencia ha sido escaso. Como ocurre con muchas otras actividades, la que uno pretende desarrollar en ciencia está muy influenciada por el poder que está presente y en juego en las relaciones profesionales. Wittgenstein, de nuevo, es un ejemplo raro, una *rara avis* de búsqueda y, hasta cierto punto, un logro de libertad por una independencia explícita frente a la riqueza, la familia, la profesión, la academia, etc. Esas cualidades le han dado el poder a sus palabras, un extraordinario poder. Es cierto que todo este comportamiento conduce o puede llevar al ascetismo, y que la moral a la que hago referencia presenta grandes similitudes con las más estrictas prácticas cristianas primigenias. Pero, con independencia del referente, identifico grandes valores morales en algunas de las prácticas ascéticas. Y esta observación debería tenerse en cuenta cuando hablamos del mundo de la ciencia, la ciencia incardinada en una estructura de poder que se aleja con relativa facilidad de su primitivo carácter liberador y librepensador. Ser un buen hombre de ciencia se mide muchas veces por el estatus de poder alcanzado y mucho menos por las reflexiones o estados interiores de duda a los que se puede llegar y donde «vales más por lo que haces que por lo que a uno le trasforman». Intuyo que existe algo esencialmente equivocado en la forma en como se desarrolla la ciencia actual. Al mismo tiempo tengo la necesidad de comunicar esta reflexión, la de plantear una ciencia regenerada, cierta vuelta comprometida al origen. No hay falta de compromiso social con tal actitud. Pasteur abrió la microbiología al mundo, realizó grandes hallazgos y de impacto, pero le asistía un compromiso ético fundamental que emanaba de él mismo.

Ciencia, creatividad y metafísica del movimiento

También la ciencia se ve sometida cuando la contemplamos en toda su dimensión a la acción mecánica y anticreativa,

que es favorecida muchas veces por los factores internos que la componen y que son ajenos a su propia esencia creativa: competencias profesionales, lucha por los puestos relevantes o los recursos para la financiación de la investigación, o aplicaciones positivas e inmediatas, por citar algunas. La ciencia mecánica, que existe como componente importante de la ciencia total, se aleja de la ciencia creativa y, por lo tanto, de las cosmovisiones a las que nos debería conducir el ejercicio de la creatividad. La metafísica del movimiento bien pudiera ser un punto de convergencia entre las fragmentadas formas actuales del conocimiento, las que proceden del arte, la ciencia y la religión. No se trataría, como explica David Bohn, de desarrollar una metafísica que dé cuenta de la verdad del todo, sino que nos ofrezca un modelo sobre la realidad en su conjunto, modelo que puede ser cambiante y apropiado al devenir de los hechos y las vivencias; una metafísica para abarcarlo todo sin conocerlo, pretensión esta última inútil y en franca sintonía con la concepción creativa de las teorías científicas.

Lo que sorprende de Bohn es su proyección desde la ciencia hacia la filosofía. Me resulta especialmente fascinante su reivindicación de la creatividad como un acto primario y fundamental del quehacer en ciencia, y su sugerencia de que la ciencia que se aleja de la actitud creativa deviene en fracaso y en una contradicción personal, porque es innato a la ciencia el practicarla desde la perspectiva de intentar fomentar cosmovisiones. Cuando el método languidece por el carácter mecánico de su práctica, procedemos con la ciencia de mala calidad o, simplemente, la ciencia mala. Existe una cierta relación por estudiar entre la práctica de la creatividad científica, el conocimiento de la verdad y el bien. Qué mecánico y endiabladamente encorsetado es decir que la ciencia es neutra. Como práctica creativa, el conocimiento que deviene de su aplicación es personal, y dispone al individuo que la practica en el ámbito del bien de las cosas, la conformidad entre lo que es y lo que queremos abarcar.

Segunda reflexión sobre docencia e investigación

La universidad alemana se ha estado nutriendo durante más de siglo y medio de una continua reflexión sobre el quehacer docente e investigador, ambas tareas profunda e indisolublemente imbricadas en ella. No hay cancha para una docencia que no esté asociada al desarrollo del trabajo intelectual. Es más, y dependiendo de las facultades, las humanísticas fundamentalmente, las propias aulas eran un reducto de creación. Gadamer ha sido un ejemplo significado de catedrático dedicado a la docencia y la investigación filosófica. Los centros de Marburgo, Friburgo, Leipzig, Fráncfort y Heidelberg, donde desarrolló su trabajo, se vieron ampliamente beneficiados por su quehacer y el de muchos otros grandes pensadores alemanes. Esa tradición, con toda la transformación posterior del sistema educativo superior alemán, la continúo percibiendo incluso en las facultades de ciencias, donde podemos observar como el catedrático sigue con pasión el decurso de la ciencia, y la propia tarea docente es una feliz mezcolanza de actividad creativa adobada con los resultados más recientes, en un continuo acto de reflexión intelectual. Es cierto que las cosas han podido cambiar, y mi apreciación puede no ser totalmente objetiva porque no conozco la realidad de las facultades de letras en la actualidad, ni tampoco las de ciencias del pasado, aunque sí conozco en parte las respectivas complementarias. Pero tengo plena convicción sobre el valor de la tradición, de la pasión por el conocimiento en todas sus dimensiones y del carácter fundamentalmente creativo que se le da al par docencia-investigación en tales centros.

A lo largo de algún tiempo he estado percibiendo una contradicción fundamental en mis experimentos docentes, parte de cuyo fracaso, al que llamo secundario, va asociado a factores que me son ajenos. No puedo llevar mi pasión por el conocimiento, por la creatividad, a una amplia mayoría. Parto del supuesto tácito y contrastado en mi más profundo ser de desear comunicar tales facetas irrenunciables del quehacer universitario aunque, como digo, con éxito escaso. En efecto, me identifico con la visión de una universidad alema-

na donde la creación sea el núcleo central de su actividad. La creación es la palabra clave que he estado buscando durante todo este tiempo y que felizmente he encontrado y puede servir como punta de lanza para el desarrollo de un trabajo que sea relevante tanto en la docencia como en la investigación. Pero la puesta en práctica de tal dimensión creativa conlleva problemas de plasmación conforme el marco de calidad, formación e intereses intelectuales de aquello que es objetivo primario de la atención universitaria: los estudiantes. No hay posibilidad de aproximarnos, y probablemente tampoco en los centros universitarios alemanes de la actualidad, al modelo que he podido palpar en los profesores alemanes de, digamos, el período de entreguerras. La dimensión o proyección social que se demanda a la universidad requiere una profunda y prolongada interacción entre ella misma y las instituciones políticas que la deben amparar, los gobiernos autónomos en nuestro caso. Además, la ejecución de la creatividad universitaria, en profesores y alumnos, requiere el desarrollo de la cultura media del país, de forma tal que nuestras aulas se vean incrementadas con estudiantes ávidos de cuestionamiento fundamental, de amplias miras intelectuales, sin intereses vitales inmediatos. Eso no se da, al menos en el ámbito académico en el que me muevo, y de ello surge no sólo fracaso sino también frustración.

Nuestra institución universitaria tiene un problema de definición sustancial, radicalmente sustancial, a la hora de concebir lo que ha de ser un centro superior de educación. El modelo alemán ha querido ser exportado, con las particularidades que nos caracterizan, a través de múltiples legislaciones a lo largo de muchos años. Yo mismo he podido verificar las altas miras que importantes pensadores de nuestro pasado inmediato como Giner de los Ríos, Ortega y Gasset, Unamuno, Ramón y Cajal, García Morente, por citar los que he estudiado, así como probablemente otros más recientes que han tomado a aquéllos como fuente primaria de sus indagaciones, han formulado sobre lo que debe ser nuestro sistema universitario. También he dirigido esas reflexiones a mis propios estudiantes, a veces con una cierta acritud fruto de la deses-

peración y del fracaso previsible, o las he presentado en otros foros. Es más, en mi actividad docente han surgido continuos intentos por buscar fórmulas que pudieran acomodarse a los requerimientos intelectuales de los estudiantes, tomados como un todo. Y en ello reside el problema nuclear: la colectividad estudiantil. Sé que el mensaje llega, que es entendido por un porcentaje no muy alto de ellos, pero personalmente no me satisface recepción tan limitada. Necesito que llegue a todos, pero no es así. Existe un problema estructural básico, que trasciende a mi modo de ver pero me oprime. Puedo llevar el mensaje a muchos otros a través de obras escritas, saliendo fuera del ámbito de mi propia institución, pero a pesar de ello puede seguir siendo opresiva la situación de que el mensaje de creatividad no llega a la colectividad estudiantil con la que estoy en contacto diario. Un diagnóstico, que pudiera interpretarse como que arrojo balones fuera, y que he mencionado más arriba como problema estructural, es la propia reflexión sociológica sobre la cultura media de nuestro país, que presenta un vivo reflejo en los niveles de la educación primaria y secundaria, en la formación, capacidad crítica o intereses culturales medios de nuestros jóvenes. Pero no quiero hacer malos vaticinios y deseo poner un grano de confianza, pues es prescriptivo seguir en la brecha por llevar y crear tradición cultural en todos aquellos ámbitos y colectivos que nos sean posible. A veces tengo la impresión de que las nuevas leyes educativas parten de un diagnóstico sociológico correcto de la situación educativa de nuestro país, pero cuya resolución es profundamente antisocial y con un marcado carácter de clase: llevemos la cultura en palabras mayores a los que pueden llegar a obtenerla en un tiempo razonable. No es fundamental si el resto va a ser o no ilustrado. Se trata de una configuración muy típica de concepciones, común en otros tiempos, sobre la dirección de la sociedad por parte de grupos privilegiados, concepción muy practicada por la derecha sociológica de nuestro país. Pero si no tuviera los referentes de los centros superiores docentes de otros países, probablemente yo mismo me resignaría a sostener que debemos seleccionar férreamente a los estudiantes en nuestros centros públicos superiores,

y evaluar por encima de todo sus intereses en la creatividad como elemento crítico o determinante para el acceso a ellos. Pero no hemos recorrido los pasos necesarios dados por esos otros países, y lo que parece pretenderse es dar un salto y obviar los necesarios estadios intermedios, algo así como un paso de gigante para situarnos aparentemente a la misma altura cultural que el resto. Con tal intento llegamos al punto exacto donde estábamos y donde algunos dirigentes quieren llegar, sin explícito reconocimiento de tal modelo: acceso limitado a la cultura. La reforma educativa que se requiere, y la que yo agradecería, comporta tal nivel de inversión, que sólo desde el prisma de una filosofía fundamental de nuestros gobernantes en torno al papel regenerador de la sociedad que tiene la educación es como se puede enfrentar el problema.

La creatividad es la esencia de la universidad. La universidad es, en general, un centro para el estudio. El profesor es un investigador docente, del que lo que prima es su capacidad para desarrollar creativamente ciencia o cualquier campo relevante de la creación humana. Su docencia debe ser una prolongación de su actividad investigadora o, dicho de otra forma, el concepto ideal sería un continuo sin discriminación real: el ejercicio de la creatividad practicado en las aulas, como se veía en la docencia de los profesores alemanes mencionados. Si el profesor no descubre un método de integración creativa de ambas actividades, la frustración y el fracaso personal, al que denomino primario, están garantizados. Ciertamente, como he comentado, existen motivos para el fracaso secundario, que son ajenos a esta concepción, y que proceden de una estructura de todo el sistema de enseñanza y, más importante, del papel que la educación debe tener en la sociedad moderna, que pueden conducir a una sensación de fracaso cuando se aprecia el desinterés generalizado por todo aquello que sea universal; grandes conceptos, grandes teorías, grandes valores, compromisos éticos y valores, y no un pobre y limitado mundo de conocimientos positivos, muchas veces mal asimilados. Frente al temor de este más que probable fracaso secundario, y para evitar el fracaso primario de no ser creativos

en nuestra propia actividad como profesores universitarios, estamos forzados a encontrar un método de salvación personal. Probablemente una práctica de tal naturaleza, que puede describirse como procedimiento de abajo arriba, que parte de la acción individual y no tiene carácter institucional, de arriba abajo, pueda servir de mecanismo para lograr cotas mayores desde nuestra parcela de responsabilidad.

El camino se hace andando. Cada situación requiere la identificación de la mejor estrategia que permita al profesor ser creativo en su práctica, tratando de buscar los procedimientos más adecuados, por ejemplo, en los momentos en los que se asumen las tareas docentes en los departamentos, para plasmar la norma de llevar la creatividad científica a sus más altos niveles. Ello puede conllevar profundas consecuencias en la plasmación de los programas y contenidos; por ejemplo, trabajo extra en cuanto a la identificación de los elementos que comunicar, que permitan al propio profesor tener la convicción de que está transmitiendo creación científica, que aquello que formula tiene un efecto sobre su propio trabajo creativo, que comunica contenidos que pueden revertir en su propia acción de investigación. Y, por lo tanto, reafirmo el carácter fundamentalmente creador que debe tener el profesor, cuya componente de investigación debe ser fundamentalmente priorizada en cualquier proceso de selección de candidatos. Por supuesto, hay que añadir un segundo elemento a tal factor, que identifique precisamente lo que sea un investigador de un profesor universitario: la investigación y la comunicación o docencia creativa. Debe existir un interés fundamental por parte del profesor de querer serlo, pero no puede serlo solamente por quererlo, sino porque previamente viene caracterizado por un radical y fundamental interés por la creatividad.

Manifiesto por un retorno a la ciencia académica

Estoy de acuerdo en que la función de la ciencia es generar conocimiento. Pero el curso reciente que está tomando la

ciencia, me conduce no pocas veces a reivindicar una forma de su práctica que, aunque no nueva, sí está muy alejada de las fuentes tradicionales del pensamiento occidental. Antiguamente se reivindicó la vuelta a lo clásico para salir de la tradición judeocristiana. Probablemente debamos reivindicar una ciencia como forma genuina de reflexión y creación para compensar la ciencia positiva que nos domina, la tecnociencia propia de la ciencia industrializada. Los motivos de esta reivindicación los expongo a continuación.

La ciencia se está transformando en tecnociencia. Es cada vez más frecuente este término. La ciencia ha sido fundamentalmente ciencia académica, ciencia practicada de forma independiente y sostenida por los poderes públicos, pero se otorgaba a la institución (docente superior) estatus suficiente como para poder desarrollarla con plenas garantías de ejercicio crítico, aunque ello pudiera contravenir los intereses del poder instituido. Ahora se habla de ciencia postacadémica, de ciencia industrial, de ciencia privada y de tecnociencia. Son todas formas más o menos avanzadas de ciencia positiva, que se ha aprestado a suministrar bienestar a la sociedad donde tal ciencia se desarrolla. Durante tiempo la ciencia académica se ha visto beneficiada de tal situación de independencia y del «dejarle hacer», porque la propia historia ponía de manifiesto que su actividad «no orientada» se transformaba de tiempo en tiempo en resultados de interés social, de cualquier índole. Los resultados de la ciencia están tan presentes en la sociedad actual que ya no se deja, o se deja cada vez menos, a la libre disposición de las instituciones académicas la decisión sobre qué investigar. Además, el número de científicos ha crecido tanto que, desde las instituciones públicas, se contempla de forma inexorable el que exista un principio de competencia por los recursos. No es solamente cuestión de que se transfieran los recursos necesarios a las instituciones, digamos las universidades, sino que se determinen políticas científicas que sean elementos fundamentales o vertebradores de la actividad económica futura. La selección se basa en la calidad, pero sobre todo en la concentración en áreas o programas estratégicos.

Hasta aquí la situación actual. Pero el científico, especialmente el que está vinculado a instituciones docentes superiores, no puede adoptar una actitud pasiva en lo referente al ejercicio de sus actividades intelectuales. No es propio de un académico (volvamos a las academias) el ser receptor pasivo de las áreas de trabajo marcadas por la política científica de turno. Su propia formación reclama una actitud crítica, creativa y de duda constructiva. Y su ejercicio no puede ser objeto de sanción por el tipo de reflexión que pudiera obtener en contra de quien le sostiene. Porque la pluralidad social justifica la pluralidad de reflexiones críticas en instituciones públicas. La libertad de cátedra en lo personal, la de la institución académica en lo general. Trabajar para la administración del estado no es trabajar para la academia. Y quien trabaja para la academia trabaja, fundamentalmente, para sí mismo. Examinemos el motivo. El estado debe percibir que las instituciones universitarias deben ser independientes en grado sumo en cuanto a su ejercicio investigador y docente. Por supuesto, en el contexto de competencia concurrente y de evaluación continuada donde se diera el caso. Pero este tema está más trillado de lo que parece. El gran problema de la ciencia académica contemporánea no radica, ahora mismo, en cómo elegir a sus miembros y exigirles una actividad creativa permanente. Todo esto ha sido descubierto, de forma múltiple, y aplicado con éxito desigual. Allá cada cual con el sistema de selección. El problema es otro o presumo que lo va a ser en un futuro no muy lejano.

La ciencia académica se encuentra en crisis, porque la institución pública que la sustenta, el estado, le reclama una participación creciente en la generación de riqueza. Le exige, por tanto, una desviación de su eterna forma de hacer ciencia: aquella que se practica con el objetivo de conocer, así, sin mayores pretensiones. Se trata de una estrategia por parte del estado que puede llegar a ser perversa.

Capítulo 3

CIENCIA Y SOCIEDAD

La perfección moral de la sociedad civil

Son más que razonables las dudas sobre el progreso de la humanidad, entendido como el perfeccionamiento moral de la sociedad civil. El hombre singular puede ser atroz en las grandes ocasiones y mezquino en las cotidianas. La esperanza en el crecimiento moral del hombre medio es más bien pura fantasía. Cuando se dice que la barbarie del presente es menos elevada que la del pasado, deberíamos llevar a cabo incisivas incursiones en el presente que nos rodea, en el total presente mundial, no en el que se deriva de la empobrecida visión de la paz del Oeste europeo. Quien se atribuye una felicidad particular, derivada de una particular e inextensa experiencia vital, no hace más que reflejar una inmensa insolidaridad existencial. El hombre presente, el hombre medio de la civilización del principio del siglo XXI, no puede ser feliz si tiene conciencia del dolor y del sufrimiento social e individual de la mayoría de sus congéneres. La sensación de felicidad personal bien es el fruto de un taparse la cara frente al resto de las existencias terrenales o bien lo es de un permanente estado de victorias cotidianas que nos muestran la superioridad en algo respecto de nuestros congéneres más allegados, profesionales o de otra índole. Lo primero es de una ciega hipocresía, al evadirnos de la responsabilidad que nuestra irreducible libertad de decisión nos impone; lo segundo es la más absurda de las mediocridades.

Bálsamo para la soledad existencial

Qué difícil les resulta a algunas personas poder percibir dónde reside el núcleo de los problemas. A veces pienso que la maraña de las relaciones sociales y, en definitiva, todo el entramado social, tienen por finalidad suministrar al individuo un bálsamo para su soledad existencial. Aunque puede resultar paradójico, el bálsamo también incluye las circunstancias dolorosas que la propia estructura social mundial impone, desde las guerras fratricidas hasta las depresiones económicas. El hombre no puede verse solo. La supervivencia es, por supuesto, una tensión biológica profunda y arraigada en nuestros genes; cuando hay problemas de subsistencia, se convierte en un objetivo absolutamente prioritario, sin racionalidad que valga, aquello del pan nuestro de cada día. No hay tiempo para las finuras del pensamiento existencial. Al otro extremo tenemos la opulencia, la sociedad del estómago lleno y del consumo. El escaparate de posibilidades del consumo es tan amplio, que no se puede excluir uno de tal cebo. Siempre nos pueden ofrecer algo que comprar, que pueda temporalmente satisfacer una apetencia que ya nos fue creada previamente. ¿O tenemos capacidad para evitarla? La estadística sería una proclama a favor de la tesis del refuerzo constante para acabar en el consumo del producto. ¿Qué o quién nos enseña a defendernos de tales agresiones permanentes a nuestra capacidad de decidir con independencia?

Entre ambos extremos se halla la franja de los trabajadores, desde los manuales hasta los directivos. Aquí la nota adicional complementaria a la del consumo, pues el estómago tiene garantizado su alimento, es la de la responsabilidad en el ejercicio de la profesión y la satisfacción, reforzada por el ingreso económico o el ascenso en la escala profesional, que supone el trabajo cumplido y bien hecho.

La constancia, vale. La perseverancia, vale. Ambas son cualidades necesarias en la escala profesional. Pero ¿a quién importa tal asunto? Si me voy del ambiente universitario o de investigación, me encuentro siempre con las mismas desgraciadas situaciones profesionales, perseverantes y pacien-

tes que ascienden en el reconocimiento o prestigio. Pero ¿qué más da?, ¿dónde radica la satisfacción última, el estar o sentirse feliz con el trabajo propio? Indiscutiblemente, en el acto individual de creación; no podía ser de otra manera. Ni siquiera la identificación intelectual, el saber que otros están contigo. En definitiva, lo que me hace sentirme vivo es saber que puedo crear, que creo minucias o grandezas. Sin remedio, la actitud creativa, ya no la crítica, rompe con las primeras letras del escrito.

Tiempo libre

Deberíamos tomar en serio el tiempo libre. Que haya tiempo para todo, que no falte tiempo. Va en ello la madurez personal. Pero ¿me sobraría tiempo cuando percibiera que todo aquello que debo acometer lo he llevado, en efecto, a cabo? La pregunta es de difícil contestación. Hay una respuesta de naturaleza dinámica. A saber: la cantidad de asuntos que requieren tiempo puede ser elevada, y se pueden seleccionar bajo el criterio objetivo de su importancia relativa. Ahora bien, también es cierto que la eficacia en la realización de las tareas correspondientes a cada asunto sería cada vez mayor, con lo que podría aumentar el número de asuntos por cubrir, pasando a otros menos fundamentales o fundamentales que han aparecido de nuevo. Según esta consideración tan occidental de cubrir el tiempo se deduce que no podemos llegar nunca a una situación donde sobre tiempo efectivo para nada si uno medita seriamente la vida personal como el conjunto o sistema de objetivos, temporales o permanentes, que cubrir.

La racionalidad y responsabilidad en el ejercicio de la vida parece incompatible, en la mejor tradición de la ética protestante, con la disponibilidad de tiempo libre. A no ser, claro está, que seamos capaces de descubrir algún criterio que reste relevancia a esa tensión permanente de estar cubriendo con eficiencia objetivos temporales o permanentes. Qué curioso este hallazgo. Es posible que personas ociosas

y pensadores que descubran el ocio coincidan en la práctica pero converjan por dos vías que son análogas. Si no se ejerce la racionalidad, es muy previsible que la vida de una persona se vea gobernada por la realización más o menos hedonista de minimizar los costes de la vida; es decir, el trabajo como expresión máxima de diaria cobertura de objetivos. La persona que no practica la racionalidad encuentra tiempo libre al final de la jornada, al final de la semana, en vacaciones. No siente tensión porque le faltan cosas que realizar. Ya las practicó durante el tiempo de trabajo. El ocio consiste, esencialmente, en el abandono de la tensión profesional durante un tiempo dado. Aparentemente, y por mera analogía, ese ocio puede coincidir con el del artista que ha experimentado una profunda tensión emocional que lo ha llevado a rechazar como objetivos vitales buena parte de las realizaciones habituales de los otros. O puede coincidir con el ocio del pensador, en general, que se sienta impasible en su despacho, sin nada específico que escribir o meditar, porque ha llegado a la conclusión de que hay muy pocas cosas que valgan realmente la pena como para ser pensables o criticables. Dar con ellas lleva un tiempo contemplativo que no es ocio, aunque aparentemente lo sea, sino tensión vivencial, esas que «intelectualmente» sí le hacen a uno adelgazar. Pero existiría descanso real del guerrero quehacer de una vida cuando, habiendo llegado a solucionar los asuntos esenciales a los que destinarla, se diese un respiro, o cuando hubiese acabado con ellos, decidiese mecer la mente en el vaporoso interregno del no hacer nada.

Para un occidental el suicidio es un acto de suma responsabilidad y ejercicio extremo de racionalidad. En efecto, dispone de todo el tiempo del mundo porque ha llegado a la convicción profunda de que no hay objetivos que cubrir en el trayecto vital personal. Los suicidios por desesperación forman parte de unas acciones alejadas de la valentía humana y constituyen, al igual que el ocio, dos formas aparentemente similares de quitarse la vida. El hombre que descubre racionalmente el ocio es un filósofo de la máxima apreciación, aunque algunos de ellos acaben con su vida.

Vale la pena sondear este asunto, porque la racionalidad de la que hablo no es otra que la del ejercicio personalizado de la actividad pensante, y su ámbito puede abarcar desde la más pura ortodoxia científica a la más peculiar forma de creación científica. Cabe todo lo que sea ejercicio crítico que lleve, o nos lleve, a determinar con grado creciente de precisión las actividades esenciales en nuestra existencia. Ese pensar en lo que hay que hacer hasta resumir un conjunto de actividades puede introducir ocio en nuestra vida y, sinceramente, puede ser el contrapunto, filosófico, al estrés de nuestro tiempo. Además, no pienso en los objetivos esenciales desde la perspectiva de que ellos suministren, necesariamente, felicidad por su logro o práctica. No creo que exista coincidencia entre objetivos fundamentales y esenciales. Muchas veces, la práctica cotidiana del trabajo, sobre todo del trabajo con responsabilidad creciente, internaliza en nosotros exigencias que pasamos a considerar fundamentales. El trabajo esclaviza nuestra vida porque estamos inmersos en una dinámica que impone condiciones. Claro que tiene recompensas que generan en nosotros una cierta idea de satisfacción. Pero la trayectoria se extiende desde fuera hacia dentro, e internaliza lo que una superestructura profesional exige. Tal estructura recompensa económicamente o con posición social. Esa interacción suplanta a la trayectoria externalista de elaboración de objetivos vitales; parte de nuestra reflexión sin condicionantes externos fuertes.

La otra cultura

Estoy sentado junto a la puerta principal de la Sorbona. He subido y bajado el *boulevard* Saint-Michel hasta agotarme, pero sin dejar de apreciar la excelencia del tiempo y los placeres que la zona proporciona a un buscador tan ávido. No puedo dejar de apreciar la enorme satisfacción de estar con la mente relajada, sin tener un punto o tema inmediato que resolver. Eso, como le ocurre a cualquier viajero, da dimensión o perspectiva a los problemas inmediatos y acuciantes.

Pero el viaje es reflexión y comparación, como no puede ser de otra manera si uno se deja llevar por lo que hacía ayer, antes de viajar, frente a lo que ahora percibo. No solamente se trata de apreciar o despreciar lo ajeno, lo que no tengo y veo, sino de evaluar si lo que tengo es apreciable o despreciable. Cuando lo que se experimenta es un salto cultural apreciable, difícilmente se pueden obtener conclusiones practicables. Es posible apreciar o no sus logros y considerar sus posibilidades futuras, pero no implantar sus esencias de la noche a la mañana, al regreso. Puedo admitir, incluso, cierto apaciguamiento en las propias consideraciones vivenciales. Pero poco más que a corto plazo.

La cuestión admite un talante bien distinto cuando la cultura en la que brevemente nos sumergimos es una tan próxima a la nuestra como la francesa. Ciertamente sería una cuestión de polémica intelectual debatir si es distinta tal cultura a la nuestra. Pero me resulta indiferente tal consideración. Me refiero a la percepción meridiana de que sus logros vivenciales y de optimización existencial se hallan muy por encima de los nuestros y, por extrapolación, de los de mi cultura. Las barreras sociales están minimizadas; la integración o mezcla cultural, dilatada, es sorprendente y maravillosa. Tiene mucho que decir en el concierto internacional de cómo amalgamar las diferencias, sin necesidad de suprimirlas. El tan sorprendente centralismo francés choca al visitante que espera observar conductas monolíticas. Pero la otra gran cuestión es la de la suavización, al menos aparente, y a mi juicio consistente, entre grupos sociales. No hay una clase de la cultura, otra de la economía, otra de la ciencia u otra última del trabajo. Todas están imbricadas. Se trata de algo que no puedo imaginar en mi ambiente, ni cuya existencia puedo percibir. Por la proximidad de su cultura a la mía sería deseable conseguirlo. Por el contrario, su ausencia aquí, donde nadie se entiende, se convierte en algo despreciable. Vivimos mundos separados, exclusivos, excluyentes. La ciudad donde vivo también lo refleja. No hay trabazón.

Dentro del panorama intelectual de Occidente es difícil dar con una personalidad con tantos matices como Chomsky. El compromiso político de los intelectuales, especialmente los de orientación izquierdista, tiene una cierta componente vocacional, de forma que el activismo y la contestación suelen ser la norma que guía su acción, y su vida suele verse impregnada por una participación sistemática en los foros más avanzados de discusión y acción encaminados a la reforma social, tanto a escala nacional como mundial. No se puede decir que sea norma en ese grupo combinar tal vocación con otras, por ejemplo, la académica y la científica, y que éstas alcancen tanta o más excelencia que la primera, y de ahí el conjunto peculiar de matices, de activismo político, trabajo académico y científico, que caracteriza a Chomsky frente a otros de similar adscripción ideológica.

Tampoco excluyo que la percepción como «único» del caso Chomsky sea una infravaloración. A poco que piense, y dejando de lado la trascendencia internacional que ha tenido este singular personaje, es más que probable que en el entorno académico, aquel donde se desarrolla con mayor amplitud el ejercicio de la intelectualidad y el de la ciencia, sea relativamente abundante un perfil intelectual como el que caracteriza a Chomsky. Es más, lo hay, pero el grado de contestación y enfrentamiento intelectual en momentos críticos contra el pensamiento oficial, el que pretende legitimar las acciones de gobierno —da lo mismo su cariz ideológico (por ejemplo, la necesidad de fabricar armas por parte de empresas estatales)—, puede no ser del mismo grado.

Tanto valora Chomsky el anarquismo, el pensamiento ilustrado y la libertad de expresión, que puede perfectamente prologar libros con contenidos que le son ajenos o con opinión diferente a la suya, simplemente por el hecho de ser «vistos» de mala forma por el estado o también por parte de cualquier otro poderoso poder fáctico, incluyendo los medios de comunicación influyentes.

A poco que se adentre uno en la lectura de sus textos de naturaleza política, pero también de los relacionados con su teoría lingüística, se aprecia la base que justifica su praxis intelectual. He marcado tres.

Primero, el anarquismo, con énfasis en el español anterior a la guerra civil, por lo que éste supuso de poner a punto modos de convivencia factibles donde el estado estaba abolido. Es fundamental considerar la relevancia que el ejercicio de la libertad y la creatividad individuales tienen para Chomsky y el motivo, fundado en buena medida en su experiencia de activista político, que le ha permitido afirmar la naturaleza hipócrita de los estados. No son los intereses de sus ciudadanos, ni muchos menos de los que viven en todo el planeta, los que *de facto* promueven los estados a través de la elaboración de las leyes, sino que con la apariencia de ser así —de ahí la inteligente hipocresía—, los que se protegen son los intereses de grupos de poder omnipresentes en las diferentes administraciones, tanto si hablamos o no de estados poderosos. A juicio de Chomsky, bajo formas más que sutiles, la acción de gobierno es tal que reduce la capacidad de la iniciativa del individuo y el ejercicio, supremo si se quiere, de desarrollo de su creatividad. Es consciente de la utopía del anarquismo. Quizá por ello se queda encandilado con algunos ejemplos recientes, de magnitud singularmente apreciable, de experiencias anarquistas, particularmente la llevada a cabo en España.

Segundo, la Ilustración. Chomsky es un racionalista y un científico. Escribiendo esto me percato del parecido con Bertrand Russell, parecido que da cuenta de lo que significa un intelectual anglosajón con compromiso político. El racionalismo de la Ilustración es de primera necesidad para Chomsky porque se trata de un proyecto integrador, gracias al que se hace caso omiso de la partición entre las culturas científica y humanista, por un lado y, por otro, la acción de la razón encaminada a la liberación del hombre, por cuanto su ejercicio posibilita la creatividad, expresión máxima de esa liberación.

Tercero, la libertad de opinión. Casi como un corolario de los dos anteriores, la libertad para opinar es la libertad de pensar libremente. Todas aquellas fuerzas que, de un modo

u otro, se oponen a tal ejercicio, deben ser rechazadas. O, puesto en otro contexto, mucho antes de pensar en la capacidad organizadora de los estados por medio de sus leyes y de su estructuración, jerarquización, especialización, etc., deberíamos pensar en la capacidad de organizar instituciones que posibiliten un ejercicio permanente de la libertad personal, siendo la opinión, especialmente la opinión tenida en cuenta cuando se trata de tomar decisiones, un ejemplo bien palpable. La utopía anarquista y el pensamiento ilustrado dibujan, en combinación, la situación estática y dinámica de perfeccionamiento moral del individuo.

Se deduciría una cuarta idea importante en Chomsky relacionada con su teoría lingüística. Se trata de la racionalidad cartesiana como posibilidad del ejercicio de la razón. Como método probablemente funcione y, aunque sólo lo aventuro como hipótesis, sostengo que su cartesianismo es un método que permite llevarnos a sitios firmes a partir de los cuales poder construir un edificio teórico sólido, concretamente el desarrollo de su teoría del lenguaje. Dicho esto, mi percepción es que la racionalidad como método, a pesar de tener su arranque en Descartes, difiere de forma drástica del problema que Descartes abre al separar la *res cogitans* y la *res extensa*. Solamente la ciencia estará en condiciones de superar el dualismo y permitirnos volver al momento de los primeros filósofos, cuando no existía el dualismo. Claro está, como he tenido oportunidad de esbozar anteriormente, que el espíritu es la interacción de la materia.

Una última observación, que bien pudiera ser un buen ejercicio de pensamiento. Tomando como punto de partida la naturaleza del intelectual anglosajón con fuerte compromiso político, naturaleza que se caracteriza por las propiedades de ser académico, científico y activista muy comprometido, valdría la pena evaluar sus diferencias con los intelectuales europeos políticamente comprometidos. Más aún, las peculiares diferencias que pueden apreciarse en los intelectuales europeos de sociedades como la francesa, la alemana, la italiana o la española. Probablemente se pueda encontrar una tipificación doble del intelectual europeo frente al anglosajón, pero

para ello deberíamos estudiar tanto a los alemanes procedentes de la Escuela de Fráncfort y a sus posibles detractores posteriores, como a los postmodernos franceses e igualmente a sus detractores posteriores. De ahí podríamos clasificar la tipología del resto de perfiles de intelectuales comprometidos políticamente de otras nacionalidades europeas. Pero aun a pesar de ser un posible comentario inocente, intuyo que existe una corriente de intelectualidad europea, escondida socialmente, que presenta un fuerte componente de activismo político, y que se aleja de las dos tradiciones mayores europeas, e incluso de las de sus detractores, que probablemente beban de la misma fuente.

Capítulo 4

AFORISMOS Y REFLEXIONES BREVES

Sobre ciencia y pensamiento

Nuestros pensadores. La lectura del libro de Laín Entralgo sobre Cajal, Unamuno y Marañón me ha resultado difícil. Lo encuentro ciertamente rebuscado en cuanto a su escritura y, más aún, desdibujado en cuanto a ideas o tesis de pensamiento. No descarto que sea una pretensión del autor en el campo de la literatura biográfica el no reflejar tesis propias. Pero si esto fuera cierto, me cuesta encontrar el motivo o nexo que une a los tres autores estudiados, y eso hubiera sido lo deseable.

Como en otras ocasiones, cuando he leído obras suyas, me conmueve el profundo vivir de Unamuno, la angustia del ser tras la búsqueda de un asidero para dar razones a su existencia. De Cajal puedo advertir la trascendencia que ha supuesto su obra para el desarrollo de la cultura científica de un país que, como el nuestro, perdió el hilo de la ciencia. Como proyecto vital me entusiasma ver cómo pudo alcanzar reconocimiento internacional en vida y, más aún, dejar un sello importante en la historia de la teoría celular. Pocos españoles han llegado tan alto, en especial si tenemos en cuenta las dificultades que podían comportar ambientes poco proclives a la valoración de la investigación científica. Más difícil me resulta, en cambio, evaluar la trascendencia de la obra de Marañón, tanto en lo referente al sentido de la vida, si se compara con la visión angustiosa de Unamuno, como en la ciencia, si lo hacemos con la trayectoria de Ca-

jal. La obra de Marañón habría que centrarla más bien en el ámbito de las relaciones de un profesional que reflexiona con profundidad sobre sujeto y objeto de la medicina.

El nexo que, a mi juicio, uniría las tres figuras sería el constituido por los diferentes caminos seguidos por el intelecto, a saber: los de la reflexión filosófica, la actividad científica y la actividad asistencial.

Unamuno y Dios. Parece que el libro de Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida* se ha convertido en mi eterno compañero. Los buenos libros hay que saborearlos poco a poco. Y la profundidad del autor se alcanza a comprender con la cuidada y destilada meditación en el tiempo de sus pensamientos. Y si tuviera que resumir la esencia de tal destilado, la destacaría con una frase breve: la angustia de la soledad existencial. Ante tales reflexiones, esas que amilanan al más pintado si se es sincero con uno mismo, parece que el resto del trabajo intelectual es puro ejercicio de supervivencia, por importante que resulte. ¿Por qué Unamuno necesita a Dios? Simplemente porque no hay elemento racional que pueda compensarle del profundo vacío existencial que le rodea.

El desasosiego de Pessoa. Pessoa definió perfectamente su sentimiento existencial: la vida como desasosiego permanente. A pesar de su supuesta espiritualidad como reducto para su felicidad, el paso sistemático del tiempo le conduce al desasosiego mientras contempla el devenir de su entorno con ojo observador más que crítico.

Reflexión. ¿Qué necesidad hay de plasmar lo que uno sabe? Igual interesa más comprender, navegar por caminos de incertidumbre, situarse cerca de la tensión intelectual y creativa.

La muerte. ¿Qué pierde el mundo cuando desaparece una persona que sólo ha dado la mitad de lo que vale? Un proyecto tan prometedor como el que esta persona tenía en

marcha, afianzado sobre una gran idea, con excelente soporte tanto experimental como teórico, y condimentada, además, con su relación con personas de la más variada orientación intelectual. Todo ello se ve ahora desplomado, desencajado en parte porque ha muerto una persona que se conducía por los mismos derroteros intelectuales que los míos.

Los proyectos, para su plasmación, sí dependen de las personas. ¿Con qué cuento ahora? Su parte era mi mejor contrapunto, mi mejor crítica. De él podía valerme para conocer y corregir mis errores de forma permanente.

La radical pregunta del filósofo. La forma más descarnada de estar en el mundo es la del filósofo que practica el pensamiento sin adornos ni apoyatura alguna, sin literatura o poesía, sin ciencia, sin herramientas, pura y simplemente con la fuerza de la inteligencia. ¿Significa esto redescubrir a Husserl? También advierto que para llevar adelante una empresa, desde cualquier iniciativa, por trivial que resulte, hasta la más ardua empresa, como es el diario vivir, hay que creer en ello, tarea para la que no está hecho el filósofo, eterno contemplador platónico, inmóvil perpetuo. La creencia comporta vehemencia hacia lo que se pretende emprender. No tiene por qué ser cierto que llevar adelante una empresa suponga creer necesariamente en ella. La puedes llevar a cabo sin vehemencia, sin creer que sea lo más importante, simplemente por hacerlo, porque tiene coherencia profesional, es lógica y científicamente sólida. Lo contrario sería estar en el punto de la contemplación extrema, que supone «no hacer nada» y «pensar una sola cosa: ¿qué hago aquí, qué hacemos todos?». La cobardía de no filosofar en estado puro supone la acción en empresas que no nos convencen. De la acción se puede derivar un sentido: hacer avanzar el mundo, progresar, aun sin creer en ello.

Existimos y morimos. Es posible que a alguien le resulte indiferente el concluir que, al igual que cualquier otro ser vivo, no tenemos nada de especial en el proceso evolutivo, y que el toque divino que nos adjudicamos no es más que pura

transformación gradual, o por saltos, hacia propiedades que evaluamos como emergentes (para ambas existen teorías). El corolario no puede ser más claro y sorprendente al tiempo: *a*) probablemente hay otras vidas en otros mundos, incluidas vidas inteligentes; en modo alguno estamos legitimados para creernos únicos; *b*) nos produce, cuando menos, perplejidad saber que la evolución hacia nuestro linaje ha posibilitado el tener patética conciencia de nuestro fatal destino: existimos y morimos.

Del artista y el científico. Estuve visitando un museo en Holanda donde pude apreciar algunas de las obras de Van Gogh. No es su obra sola la que me fascina, sino cómo pudo desarrollarla en medio de una vida tan particularmente desgarrada. Algo he podido intuir leyendo sus cartas a Theo. Impresiona la profundidad y fuerza de su pincelada y la extraña perspectiva y transformación que sufrió en pocos años. Pero sin lugar a dudas forma parte de la cantera creativa de los melancólicos, angustiados, taciturnos y saturninos. La idea de marginalidad le secunda, pero no la entiendo como marginalidad social. Vivía relativamente integrado y no de una forma miserable. No es la marginalidad del ignorante o desheredado del planeta. Es la marginalidad del creador, del genio no reconocido o la de aquel «que está en lo suyo», fuera de tiempo y circunstancia. La de quien persigue algo y no puede quedarse quieto, complacido. Ahí se encuentra con el resto de los taciturnos y melancólicos.

Del artista se dice que puede desarrollar su obra creadora. Del científico no tanto. Pero tengo constancia manifiesta de que cuando uno va decididamente tras leyes generales, cuando no se limita al desarrollo de un programa teórico establecido y se mueve en los terrenos de la más absoluta generalidad contrastable, se encuentra en el área de la creación. He visto con dolor como los sistemas de revisión de la actividad creadora en ciencia son progresivamente más conservadores y poco innovadores: no arriesgan, no apuestan por empresas comprometidas. Las agencias privadas o públicas no parecen apostar por algo así. Las directrices generales son muy limi-

tadas y no dan pie a nuevas grandes obras, que permanecen, muchas veces, por desarrollar en la mente de un puñado de científicos creadores.

Viajar. Todo tiene relación y no debemos permitirnos el perder un tiempo precioso. Los viajes solitarios no me suministran una satisfacción especial. Pero sí son un momento de reflexión, a modo de ejercicios espirituales ateológicos. Las vivencias pasadas, los momentos de rutina salen de nuevo a colación para ser evaluados desde la óptica del tiempo libre que suministra el viaje. Y se puede regresar con fuerza renovada, con ganas de seguir peleando, especialmente para un experimentalista. Pero como experimentador intimista me duele cuando digo que sí a un nuevo viaje. Me arrepiento por la soledad a la que me enfrento en un principio, aunque luego tenga valor de liberación, de reconsideración de la situación, de reposicionamiento. Siempre luchando, siempre aceptando retos. Pura contradicción, ¿no?

El inmovilismo de Kant. Me viene a la mente Kant y su profundo conocimiento sin moverse de su ciudad. Tal inmovilidad sería paradisíaca si uno tuviera la capacidad y energía suficientes como para desarrollar un proyecto creativo en toda su dimensión. Pero esto es difícil, sumamente difícil. El inmovilismo también impone una rutina de búsqueda de acomodamiento y de dejar hacer a las circunstancias, aquellas conocidas como obligaciones o responsabilidades. Lo cierto es que más de una vez he decidido enfrentarme a ambas cosas: evitar la interacción a través del viaje, pero asumir en profundidad el proyecto de creación, científica o de cualquier otra naturaleza.

Pensamiento inseguro. Siempre con renovados esfuerzos, aunque también con renovadas caídas. Probablemente es el sino del pensamiento inseguro o del pensamiento incierto. Más bien lo primero. Se trata más de pensar con coherencia, pero sin saber si llegas a buen puerto, que de equivocarte cuando se razona, lo que es más propio de la falta de certeza.

Sobre la certeza. Me ha impresionado el título último de Wittgenstein *Sobre la certeza*. Seguro que su mente estaba completamente plegada a descubrir alguna verdad sustancial, no controvertible, angustiada por poseer un punto de referencia, probablemente con una pretensión cartesiana en método aunque no en conclusiones.

Reflexión. Aquella actividad que no proviene directamente de mis ideas es, siempre, un cúmulo de problemas.

Una tesis radical sobre el hombre de ciencia. El hombre de ciencia es un ser melancólico.

Prudencia. Supongo que la prudencia es un arte. Deberíamos leer más a Gracián. Incluso en los ámbitos más próximos al ejercicio intelectual como forma de trabajo advierto intereses, incorrecciones e inconsistencias. Es ésta una nave en la que se debe decir: sálvese quien pueda. La prudencia es proverbial en esta jungla. Creo llegado el momento de un repliegue «definitivo». Una buena inteligencia reclama adquirir un papel discreto pero «continuamente» presente.

Mi punto de vista. Kierkegaard tuvo una corta pero intensa vida interior e intelectual. Le resultó esencial demostrar que su obra, su vida en sí, nunca estuvo vinculada al esteticismo, sino que más bien trataba de mostrar al mundo la relevancia de la religión y el cristianismo, donde la dimensión estética era una primera aproximación, autoeducadora y educante, del mensaje religioso. Eso deduzco de la lectura de una obrita enconadamente insistente sobre el carácter estético o religioso de su obra y la importancia que supuso para él mostrar que desde un principio su intención siempre estuvo relacionada con el cristianismo.

El otro elemento que me resulta de interés es la llamada a la individualidad como elemento determinante en su pensamiento religioso, pero también como identificador de lo que puede ser la legítima aspiración de las personas. La masa o la multitud son mentiras del mundo moderno; el in-

dividuo y la masa están decididamente enfrentados. Reclama Kierkegaard la individualidad, el carácter fundamentalmente irreducible del individuo, como elemento de progresión de la humanidad hacia cotas mayores de cristiandad. Ahora entiendo el interés de Unamuno por Kierkegaard.

Suspiros de España. Viviendo en California tuve la ocasión de escuchar la música del famoso pasodoble. Su audición me condujo, con lágrimas contenidas, a la nostalgia, a la melancolía, al desasosiego; cada vez que vuelvo a escucharlo, sin pretenderlo, por alguna suerte inescrutable de circunstancias, me abate la misma sensación. Porque lo que evoca es el exilio, la soledad, el estar y el vivir en ningún sitio. Su sonido es el estandarte de quien ha recorrido la vida con una suerte de extrañamiento permanente. Es el sonido de todos nosotros.

Libertad y neurociencia. Hace poco he recensionado el libro de Dennett sobre la libertad donde el autor tiene oportunidad de desarrollar sus críticas a Searle en torno al mismo asunto. Debo comentar, no obstante, que no me queda claro el que no haya existido una interacción positiva entre ambos en cuanto a la forma en cómo proceden cuando abordan el significado de ese peculiar acto que denominamos «decisión libre». Leyendo la pequeña monografía de Searle al respecto (*Libertad y neurociencia*) creo recordar elementos de razonamiento común con Dennett. Sería interesante realizar un estudio conjunto de los textos fundamentales de ambos. El problema de la libertad, como dice Denté, es el problema de la conciencia humana y el de la toma de decisiones, y guarda relación con la existencia de una base neuronal de determinación al tiempo que preservamos la individualidad, el yo, la independencia del juicio.

Sorprendente Goethe. Me gustaría dejar constancia ahora mismo de unas notas en torno a una interpretación llevada a cabo por Eugenio Trías acerca de Goethe. Si me interesa es por la tesis que Trías sostiene en torno a un personaje

tan complejo al que le interesó absolutamente todo. Goethe constituye un ejemplo de hombre renacentista, fuera de época. Era indeciso, titubeante, inconformista, fuera de tesis, porque percibía la complejidad de todo aquello que tocaba, que era todo. Tan es así que de la indecisión parece que hizo norma.

Sobre ciencia y academia

La vitalidad de la práctica científica. Resulta fantástico el poder de la ciencia cuando se ve desde la perspectiva de los que la practican, tanto vital como intelectualmente. Cuando, en cambio, se pasa al nivel de la gestión o política científica, la cuestión puede cambiar de cariz.

Política universitaria. La política universitaria comporta en nuestro país una serie de problemas de realización racional de sus tareas. El motivo esencial es que por haberse dotado la institución de estructura democrática en cuanto a la elección de los cargos institucionales, tales cargos resultan ocupados por aquellos que ofrecen más a los diferentes colectivos. Esos ofrecimientos por parte de los «rectorables» se traducen bien en promesas de difícil plasmación o bien en la incorporación de representantes de colectivos, sin otros criterios reales que los estrictamente vinculados a las prebendas específicas para cada uno de ellos.

Con semejante forma de generar equipos siempre quedan dudas sobre la eficacia de la gestión en la consecución de los planes y objetivos fundamentales de la institución universitaria.

Ambivalencia. Nadie puede definir modelos personales en ciencia. Y si hay algo claro debe ser la necesaria e imperativa tendencia a intentar poner en práctica lo que la voluntad dicta. La reflexión es un buen ejercicio para dar contenido al trabajo en ciencia.

Las escuelas invisibles. No tengo la menor duda de la existencia de escuelas invisibles. También tengo claro que la mayor parte de ellas no hacen más que consolidar estatus y posición en el mundo científico. Para grupos de trabajo que no gravitan en torno a esas escuelas porque proceden del mundo en el que se hace poca ciencia, el dar a conocer los resultados, incluso la eventual presentación de descubrimientos primeros, resulta una tarea más que difícil. Se trata, en el mejor de los casos, de una obstinada insistencia por salir adelante hasta lograr reconocimiento. Es cierto, pero no nos llamemos a engaño. Tal reconocimiento no se consigue desarrollando la cooperación con los integrantes de las escuelas invisibles. Dejar de trabajar con ellos es desaparecer del ámbito del área de trabajo.

Estereotipo académico. Se da un cúmulo de estereotipos en el mundo académico que sorprende, o al menos eso es lo que a mí me ocurre. La mayor cuestión, no obstante, gira en torno, por un lado, a la indiferencia que me produce el no estar ajustado a alguno de ellos; pero por otro, y cada vez más, a la que se deriva de no estar donde dicen que debiera, aun siendo consciente de sus consecuencias profesionales.

Interaccionar en ciencia. Parece que la ciencia debe asumir un nivel de interacción grupal en este momento que no acabo de entender. Hablar con los colegas ha sido históricamente una actividad de primera magnitud. Pero eso era cuando el aislamiento por distancia suponía la norma. Ahora lo fácil es estar comunicado de forma permanente. Ciertamente no veo la necesidad de interaccionar más que cuando exista la obligada presentación de la innovación; es decir, en la mayoría de casos, casi nunca o nunca. Por lo tanto, ¿sería conveniente una reducción de la cantidad de interacciones? Posiblemente, la respuesta afirmativa pudiera entenderse como cansancio o ganas de no continuar. Puede ser, aunque lo cierto es que si se dispone de la necesaria independencia, uno debería proponerse tal estrategia.

Proyecto de vida y financiación. Si filósofos o escritores hacen de su obra un proyecto de vida, también puede hacerlo un hombre dedicado a la ciencia. No obstante la obviedad citada, existe una gran diferencia entre ambos grupos, y más con la consolidación social de la ciencia: el científico actual está muy mediatizado por quien le financia.

Creatividad científica y estabilidad social. Si te interesa otra cosa, persíguela. Igual me equivoco, pero tengo la impresión de que la presión social por situarse tiene poderosas influencias sobre la psicología de la creatividad científica. Si existe un entramado social proclive a la estabilidad, éste adquiere para el individuo, de una forma inconsciente, estatus de prioridad y merma la tensión psicológica necesaria para la creatividad científica. Esta situación está generalizándose en nuestro país y preveo, por tanto, una disminución de calidad aunque no aparentemente de cantidad. La mejor forma de evitar tal situación es no hacer pasar por tesituras de tensión o «compromisos con la ciencia» la circunstancia de aquel que a poco que se le exija sufre una contradicción, sobre todo cuando se lo compara con los sacrificios e inestabilidades de aquellos que trabajan en países ricos en ciencia y, por qué no, ricos también en recursos económicos.

Reflexión. Supongo que me otorga independencia el estar en la situación de ser un profesor universitario de provincias y en una especialidad de poco impacto social. Cabe también la siguiente reflexión: ni estoy donde debiera ni me interesa estar donde estoy.

Sobre la amistad. No cabe la menor duda de que la sociedad moderna, en la medida en que se sirve de medios para el cultivo de la amistad, a pesar de las trabas que la exigencia laboral coloca, abre camino para el desarrollo de la misma y, en cierto modo, genera conflicto con las instituciones que la sociedad civil apoya, fundamentalmente la familia.